This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

TAIRE
FAIRE

B
825
.D38
v.1

A Monsieur le Normand le Président
hommage de l'Auteur

RÉSUMÉ PHILOSOPHIQUE

DES

PRINCIPAUX PROBLÈMES

ET PHÉNOMÈNES DE LA NATURE.

PAR DEMONVILLE.

PREMIÈRE PARTIE. — DU MATÉRIALISME.

PRIX : 1 F. 50 C.

La seconde Partie, composée du SPIRITUALISME *et du* SCEPTICISME, paraîtra à la fin d'Août.

PARIS.

Chez { L'AUTEUR, 37, boulevard Mont-Parnasse.
LADRANGE, Libraire, 19, quai des Augustins

IMPRIMERIE DE LEBÈGUE, RUE DES NOYERS, 8.

1847.

B825

Vignaud
11-13-30

A MONSIEUR

LE MINISTRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE,

GRAND-MAÎTRE DE L'UNIVERSITÉ.

MONSIEUR LE MINISTRE,

Votre lettre du 29 novembre 1846, en m'annonçant la décision relative à l'*Examen des ouvrages physico-philosophiques* de M. Azaïs, ne me donne aucune réponse sur mes autres demandes. J'ai l'honneur de vous les rappeler.

1° J'excitais votre attention sur ma théorie astronomique, dont je vous demandais un examen sérieux, vous proposant de vous la remettre en manuscrit.

2° Je vous priais de m'accorder, une fois par semaine, une salle convenable pour un cours public et gratuit, et je vous en adressais le manuscrit, voulant vous montrer qu'il ne contenait pas des raisonnements aussi excentriques, des assertions aussi étranges que celles dont on a fait naguères retentir la chaire professorale (1).

27-31 Aug

(1) *Presse* du lundi 28 décembre 1846, article signé Doyère :

« M. le Verrier a pris pour texte de sa première leçon l'universalité et la fécondité du phénomène astronomique des perturbations. Il a montré que, dans la nature, *les lois mathématiques et les mouvements réguliers sont l'abstraction ; que les perturbations sont le fait.. Les marées sont les*

Ainsi, *les marées*, qui sont des mouvements très-réguliers fondés sur des lois mathématiques, *seraient tout à la fois abstraction, fait et perturbation*, et *sans la toute-puissance du calcul, qui reprend les perturbations obligées d'Uranus*, disparaîtrait la mécanique céleste. Voilà, qu'on me passe la trivialité d'expression, le tour de gibecière le plus merveilleux des sciences exactes; et je conçois qu'un des auditeurs de ce cours nouveau, qui s'enterre ainsi lui-même, ait proclamé M. le Verrier homme de beaucoup d'esprit, mais d'un plus grand charlatanisme encore. Cette manière de défendre la théorie de M. De Laplace ne peut avoir l'approbation de nos illustres Astronomes qui, sans doute, sourient avec complaisance et pitié à la stupeur que cause un pareil amphigouri, satisfaits d'en profiter dans leur classe spéciale, tant qu'on ne les forcera pas d'en signer l'adoption catégorique, tant qu'ils pourront garder le privilége de ne pas se prononcer officiellement sur les questions qui intéressent leur célébrité. A cet égard, l'un d'eux, trop habile pour rien avancer de douteux dans une cause *qu'il regarde comme perdue*, puisqu'il n'ose pas répondre au défi que je lui ai porté depuis dix ans (1), m'a développé toute sa pensée par ce peu de paroles : « On nous croira plus que vous. » C'était dans un

---

perturbations de la mer, les tremblements de terre sont les perturbations de la masse incandescente qui forme le noyau de notre globe, les inégalités de niveau des continents sont les produits des perturbations de cette masse, lorsqu'elle a commencé à se solidifier à sa surface. *Il n'est pas une de ces perturbations qui, reprise par la toute-puissance du calcul, comme l'ont été celles d'Uranus, ne pût conduire à quelque monde ignoré.* Voilà ce que M. le Verrier, par une réserve pleine de goût, a fait comprendre à ses auditeurs, sans avoir fait une seule fois allusion à la découverte qui a mis le sceau à sa réputation. »

(1) Pages XXIII et XXVIII, Philosophie Primitive; tome premier, *Exposé préliminaire.*

moment de bonhomie, de causerie familière, où il cherchait à me dissuader de publier mon Mémoire *sur la différence des mesures du degré du méridien.*

La publicité insolite que je mets dans ma correspondance avec vous, Monsieur le Ministre, vous annonce l'importance que j'attache à obtenir un examen consciencieux, mais public, de mes ouvrages. J'en fais dépendre l'honneur et la prospérité de la France; et il faut que je constate mes démarches successives auprès des Autorités compétentes, auprès du Gouvernement, afin, s'il est permis d'employer ici cette locution, de le mettre en demeure : c'est en persévérant dans ce but, Monsieur le Ministre, que j'ai l'honneur de vous adresser mon *Résumé Philosophique*, avec prière de le soumettre au jugement de l'Université.

Je suis avec un profond respect,

Monsieur le Ministre,

Votre très-humble et très-obéissant serviteur,

DEMONVILLE.

Paris, le 13 Août 1847.

PRÉLIMINAIRE

SOUS LE RAPPORT THÉOLOGIQUE.

Dans l'Introduction de la Philosophie Primitive, j'ai montré que les philosophes avaient reconnu le Temps, l'Espace et l'Esprit comme étant chacun substance et cause nécessaire; mais que faute d'avoir établi ces trois réalités abstractives égales entre elles de puissance, d'éternité, d'immensité infinie, se réunissant dans un seul et même principe, dans une même et seule essence, ils n'y avaient pas découvert la Trinité mystérieuse de Dieu. Comme il serait possible que la Théologie, par respect pour la majesté divine, n'adoptât pas volontiers pour les trois personnes en Dieu, les trois abstractions philosophiques ci-dessus, je dois chercher à justifier à ses yeux l'irrévérence apparente de mes explications, prêt à abandonner mes assertions, toutes pures qu'elles soient dans leur motif, si la suprême autorité de la foi y était contraire. Car, non-seulement je crois tout ce que croit l'Église, mais il y a mieux, je ne crois rien que ce que l'Église croit.

Ce qui a toujours existé est sa propre cause.

Voilà un principe primitif, logique et ontologique incontestable. C'est le *prolem sine matre creatam*, qu'on applique séparément, au jugement de causalité et de substantialité, comme *prime-sautier* dans l'esprit humain.

Or, ce qui a toujours existé, c'est l'Espace, c'est le Temps, c'est l'Esprit ou l'Entendement.

Voyons d'abord ce que Kant nous dit de l'Espace philosophiquement.

« Il faut que la représentation de l'Espace *préexiste.* C'est dans l'espace que je place les objets. Il semble donc que je le trouve déjà dans mon esprit, pour les y placer à mesure que les sensations me les donnent. *Il faut que je l'aie conçu* avant de les concevoir dans son sein, ou plutôt en même temps que je les aperçois, l'espace se présente à moi comme une condition *nécessaire.....* On ne peut, en effet, se représenter aucun objet là où il n'y a point d'espace; rien de plus facile que de concevoir l'espace là où il n'y a aucun objet. L'espace est donc la condition de la possibilité des phénomènes. Appelons-le une représentation *à priori.*

» Les parties de l'espace sont toutes dans l'espace; elles ne peuvent être pensées hors de lui. *L'espace est essentiellement unique.* Nous ne le concevons pas petit à petit, partie par partie, nous ne le concevons que tout entier. C'est une grandeur *infinie;* car, de même qu'il nous paraît contenir de droit tous les objets possibles, la représentation d'espace embrasse toutes les représentations extérieures possibles.

» Penser à l'espace, c'est penser à l'espace tout entier, à tout ce qu'il y a d'espace possible, c'est-à-dire à *l'espace infini.....* Or, puisque les propriétés de l'espace se démontrent *à priori*, il suit que l'espace est une *intuition primitive.*

» Comment une intuition extérieure, ou du moins qui ne s'applique qu'à l'extérieur, peut-elle résider préalablement en nous, y précéder les objets mêmes, et leur servir comme de moule où vienne se modéler la représentation de ces mêmes objets? il faut qu'elle réside dans le sujet, c'est-à-dire en nous, comme une condition préalable, un élément nécessaire de son aptitude à être affecté desdits objets, à en acquérir ainsi la représentation immédiate ou l'intuition; il faut qu'elle soit la forme du sens externe en général.

» Puisque ce qu'on peut appeler *la receptivité du sujet,* c'est-à-dire l'aptitude du moi à être affecté des objets, précède nécessairement toute intuition de ces mêmes objets, la forme de tout phénomène préalable obligé de l'intuition, peut être donné dans l'âme avant toute aperception actuelle. Comme intuition pure et dans laquelle tous les objets doivent être déterminés, elle peut contenir les principes des rapports de ceux-ci, antérieurement à toute expérience. Non-seulement

cela peut être, mais cela est ainsi ; ce qui revient à dire que nous *préexistons à nos sensations.* »

Mais puisque l'espace est infini, et enveloppe de son extériorité le monde ou l'univers, puisqu'il est une conception nécessaire, puisqu'étant la forme nécessaire de toutes nos sensations, il est aussi une perception nécessaire, il ne peut être autre qu'une des formes de Dieu présent partout, et si Kant ne l'a pas dit positivement, il l'a fait entendre en lui donnant tous les attributs de l'essence infinie, ainsi qu'il va le faire aussi pour le Temps.

« Le Temps a été placé auprès de l'espace, car il est aussi une forme de la sensibilité *à priori.*

» Le temps n'est point une notion empirique ou provenue des expériences extérieures. Si la représentation du temps n'existait en nous primitivement, jamais nous n'arriverions à la représentation de succession ou de simultanéité. Le temps est une *représentation nécessaire que nous trouvons en nous*, et nous y concevons les intuitions, nous les plaçons en idée dans le temps, seul il les rend possibles. Et la preuve qu'il n'est pas donné par l'expérience, c'est qu'il est le fondement de propositions évidentes par elles-mêmes, qui sont les règles et non les produits de l'expérience, qui nous enseignent l'expérience, et ne nous sont pas enseignées par elle. Telle est cette proposition : « Le temps n'a qu'une dimension, » et cette autre : « Des temps différents ne sont point simultanés ; mais l'un après l'autre, » tandis que des espaces différents ne sont pas l'un après l'autre, mais simultanés.

» Le temps n'est, pas plus que l'espace, une idée *discursive* ou générale. Des temps différents ne sont que les parties d'un même temps, et le temps ne peut être assimilé à ces qualités des choses qui se retrouvent séparément dans chaque chose ; et sans avoir d'autre rapport entre elles que celui d'être reconnues, *par l'abstraction,* pour un commun caractère d'objets différents. Tous les temps particuliers font partie d'un temps fondamental. L'idée originelle de temps est donnée sans li-

mite ; *le temps fondamental est une grandeur infinie.* Les idées générales, les représentations empiriques n'ont point ce caractère. La représentation totale de temps n'en peut donc provenir. Elle est une *intuition primitive*, une forme pure de la sensibilité.

» L'idée de changement, par suite celle de mouvement, n'est possible que par la représentation de temps, et dans cette représentation, le mouvement suppose le temps. Si donc le temps n'est pas une intuition *à priori*, rien ne peut rendre concevable la possibilité d'un changement, c'est-à-dire la réunion, dans un même objet, d'attributs contradictoires. Par exemple, une chose est et n'est pas dans le même lieu, comment cela est-il possible? Successivement, c'est-à-dire dans le temps; le temps est ici une condition *nécessaire*. De même que la géométrie n'est possible que dans la supposition de l'espace; la statique, la mécanique, en général la science du mouvement, n'est possible que dans la supposition du temps.

» L'espace est la forme du sens externe, le temps est la forme du sens interne. »

Mais comme l'espace ne peut lui-même être déterminé sans le temps, puisque nous le concevons comme ayant toujours existé, et devant durer éternellement, les phénomènes de l'espace appartiennent au temps, car il renferme l'idée de mouvement et de changement, indépendamment de l'espace; et le cours du soleil et de la lune nous présente des phénomènes extérieurs qui appartiennent aussi bien au temps qu'à l'espace. Donc il ne peut pas y avoir de phénomène, c'est-à-dire de *chose manifestée*, sans le temps.

Donc le temps est subsistant par soi-même.

« De ce fait double que le temps est la condition *à priori* de toutes les apparitions, condition immédiate des apparitions internes, et condition médiate des apparitions externes, on peut déduire les propositions suivantes :

» Tous les phénomènes externes sont dans l'espace.

» Tous les phénomènes en général sont dans le temps. »

Si donc les changements n'ont lieu que dans le temps, et par conséquent le supposent, il s'ensuit que le temps est une détermination inhérente aux objets qui existent, mais n'a pas besoin d'eux pour exister par lui-même, puisqu'il les renferme tous, puisqu'il les contient tous dans l'étendue ; et l'on peut affirmer *à priori* la réalité absolue de l'espace et du temps, comme quelque chose de subsistant, comme des êtres, comme deux formes existant par elles-mêmes, et composant, avec l'esprit infini qui leur est nécessaire, la trinité de l'essence divine.

Donc rien n'empêche que l'espaee et le temps soient dans toutes les choses, soient dans tous les lieux, et restent infinis, sans aucune division, de la même manière que nous y concevons l'existence de Dieu, ainsi que nous l'explique Saint Thomas, question VIII :

« Art. 1er. *An Deus sit in omnibus rebus. R. Sic et intimè, non ut pars vel accidens, sed ut agens, quod in id agit, et operatur conservat esse rebus.*

» Art. 2. *An Deus sit ubique. R. Sic, et ut in re et ut in loco, quia dat esse, virtutem, et operari etiam his quæ locum implent.* »

Donc l'espace et le temps, ces deux formes abstractives de Dieu, peuvent exister dans tous les corps, dans tous les lieux, sans en être divisés, sans rien perdre de leur infini, et, complétant ainsi l'explication de la présence de Dieu, *ubique et in omnibus rebus*, la rendent péremptoirement sensible.

Nous allons voir maintenant que l'esprit infini est également reconnue par Kant, et plus largement encore.

« La sensibilité a des formes pures : l'espace et le temps. L'entendement a des idées pures : les catégories.

» L'entendement est la faculté de connaître, distraction faite de la sensibilité, de la *puissance cognitive non-sensible*. La

connaissance intellectuelle, c'est la connaissance par les idées sans intuitions. L'intuition suppose une affection, c'est-à-dire que le sujet est affecté ; l'idée suppose une fonction, c'est-à-dire que le sujet agit par lui-même. Cette fonction réside dans l'unité d'action nécessaire pour ordonner différentes représentations sous une représentation commune.

» La sensibilité a des intuitions; l'entendement des idées. L'intuition pure se combine à l'intuition empirique. Au tout qui en résulte se combinent les idées pures ; elles servent à les concevoir. Elles sont les moyens de connaître ou les conditions spéculatives de la connaissance. Le but, les idées, c'est le jugement ; toute idée peut même se traduire en un jugement.

» Le jugement est une opération qui consiste à ramener des représentations différentes à l'unité. Il est donc la fonction de l'unité entre des représentations diverses. Or, toutes les opérations de l'entendement peuvent être réduites à des jugements; d'où il suit que l'entendement peut en général être considéré comme un pouvoir de juger. Il est, nous l'avons dit, une faculté de connaître. Il connaît par les idées. Les idées sont des éléments de jugements possibles. On peut donc dire que nous connaîtrions toutes les fonctions de l'entendement, si nous connaissions toutes les fonctions de l'unité dans le jugement. »

Avant de suivre Kant dans le développement de son système, citons la critique impartiale qu'en fait M. de Rémusat, un de ses justes admirateurs.

« La philosophie de Kant nous paraît l'effort le plus heureux et le plus hardi de la méthode psychologique, et quoique son auteur eût répudié un pareil éloge, nous sommes obligé de le lui donner, de le classer parmi les continuateurs de Descartes, et de voir dans son système le corollaire extrême et le commentaire original de l'immortel : *Je pense*, du Philosophe français. Il est évident que c'est du moi extérieur, que c'est de la conscience des phénomènes de la pensée, attestant ainsi indirectement ses lois à la raison, que Kant a pris son point de vue, et moins que personne au monde il a suivi les philo-

sophes anciens qui recherchaient directement la nature des choses. Seulement il a plongé un regard plus profond dans l'intérieur du moi, et il y a découvert la Philosophie Critique. Nul n'avait, avec plus de douleur, constaté l'instabilité trompeuse des systêmes métaphysiques. Il ne restait donc plus à essayer que la méthode critique, c'est-à-dire que pour arriver à de vrais connaissances, il ne restait plus qu'à chercher la théorie de la connaissance. C'était évidemment le moyen d'en trouver la limite et la valeur, et de dissiper les illusions qui engendrent l'erreur. »

Disons cependant que Kant a manqué son but, parce qu'il n'a pas reconnu dogmatiquement l'union des trois formes de la sensibilité et de l'intelligence, ou plutôt parce qu'il a proclamé la division des trois formes, quoiqu'il fit sentir à tout moment la nécessité de leur union indissoluble. Faute d'établir leur *subsomption* forcée et nécessaire, il s'est perdu dans des idées vagues de subjectif, d'objectif, de pur, de transcendantal, qui ont rendu la langue philosophique à peine intelligible, et qui l'ont forcé lui-même à démentir indirectement ses premiers axiomes; c'est ce que nous ferons voir clairement par le court résumé de sa philosophie critique.

Osons donc le déclarer hardiment. Il n'y a pas de subjectif sans objectif, d'objectif sans subjectif; le temps est tout à la fois le subjectif et l'objectif de l'espace, et tous deux sont aussi bien l'objectif de l'entendement que celui-ci n'est leur objectif. Par là s'expliquera naturellement et la *synthèse involontaire*, et le *pouvoir d'imaginer, rassemblant les groupes de représentations diverses éparses dans l'espace, dans le temps*, et par conséquent dans l'intelligence qui les unit. Ainsi se fera facilement concevoir le *schéma*, ou la *catégorie rendue sensible par le temps*, puisque rien

ne peut être ni matériellement ni abstractivement sans le temps.

En effet, qu'est-ce que la sensibilité? L'aptitude à sentir, à être ému, à aimer, à être aimé. Or, aimer quoi? un objet semblable, identique! Mais puisqu'il s'agit d'abstrait, d'infini, il ne peut pas y avoir rien d'identique, l'identique se fondant alors dans l'unité. Il faut donc que l'objet soit dissemblable, et qu'il ait en soi la même aptitude à aimer, à être aimé. Mais ces deux aptitudes, absolument dissemblables, ne sauraient s'entendre sans un lien commun qui, réunissant leurs deux dissemblances, puisse avoir leur double affection en se montrant alors semblable à toutes deux. Donc l'essence infinie, seule cause et seule substance, ce tout parfait ne peut se trouver que dans la trinité; mais si nous voulons approfondir la *subsomption* philosophique de ses trois formes, nous en trouvons une merveilleuse image physique dans le magnétisme, l'union absolue, infinie de trois dissemblables. Quoique de plus dissemblable, en effet, que l'attraction et la répulsion, et quoique de plus dissemblable à l'un et à l'autre que la neutralité, ou le nihilisme. Hé bien! ce nihilisme, ce vide, qui semble séparer l'attraction et la répulsion est justement ce qui opère le mystère de leur subsomption; car ce vide, dans lequel toutes deux peuvent se mirer, représentant leur image commune, acquiert leur double amour, se trouve alors rempli par les deux principes opposés qu'il sépare, et leur communique à tous deux, en remplacement, la neutralité, le vide, qui fait son essence. Donc les formes de la sensibilité, l'espace et le temps, en tout dissemblables, ne peuvent se passer d'une troisième forme qui leur est unie indissolublement, et qui leur est dis-

semblable à tous deux. Donc le sujet, l'objet de la sensibilité est dans la sensibilité même, comme le sujet, l'objet du connaître est dans la forme même du connu, est sa véritable essenee; et par cette union primitive du connu avec le connaître, du senti avec le senti, avec le connu, avec le pensé, s'éclaircit le vague, la confusion qu'introduit leur division imaginaire, contre laquelle on est forcé de revenir à tout moment.

Approfondissons maintenant la nature de la troisième forme, dont le magnétisme nous donne une première connaissance dans sa puissance de neutralité.

Connaître, c'est comparer, pour comparer judicieusement, il faut être le terme de deux rapports intimes, dissemblables, et être soi-même dissemblable à tous les deux. Donc la connaissance emporte la nécessité de trois formes réunies en un seul être, c'est-à-dire la nécessité mystérieuse de la Trinité; le Père et le Fils prenant pour terme, pour amour l'Esprit-Saint, qui les unit, ou philosophiquement le temps et l'espace, ces deux formes de la sensibilité, prenant pour terme, pour lien indissoluble, l'intelligence, l'esprit, auquel ils aspirent d'une égale ardeur. Mais l'intelligence, l'esprit, c'est le nud, c'est l'idéal. Il est tout avec le concours de ses deux formes de sensibilité, l'espace et le temps; mais il n'est rien par lui-même, que leur union, leur lien *nécessaire*. Ainsi, il est comme eux infini, éternel. Donc ses deux formes et lui, lui et ses deux formes ne sont qu'un. Donc on ne peut concevoir une des trois formes sans les concevoir toutes trois ensemble. Donc il y a fusion, subsomption d'une forme dans l'autre; donc on ne peut séparer ces trois formes que par la pensée, et tout ce qui peut se penser de l'une doit s'appliquer aux deux autres.

Maintenant, à l'aide de quelques mots de commentaires ou d'explications, intercalés au besoin, il nous sera plus facile de donner une idée juste et vraie de la philosophie critique, en suivant le compte qu'en rend M. de Rémusat.

« L'opération qui consiste à combiner ensemble des représentations différentes et à concevoir leur multiplicité et leur diversité en une connaissance qui soit une, cette opération que l'on pourrait comparer à l'effet de la lentille, qui produit un point lumineux en concentrant des rayons inaperçus, s'appelle *synthèse*. La synthèse serait pure qui s'opérerait sur des représentations *à priori*, comme l'espace et le temps. Mais la synthèse, en général, s'accomplit sur des données empiriques. »

Pourquoi? Parce que vous séparez le jugement des deux formes inhérentes avec lesquels il est indissolublement lié, l'espace et le temps.

« Comment, en général, s'associent les éléments intuitifs ou autres, dont la synthèse donnera lieu à une conception ou à un jugement. C'est une opération assez mystérieuse. Si, par exemple, des sensations diverses nous sont données, elles s'associent naturellement par groupes. Il en est de même si ce sont des idées diverses. Dans les deux cas, sensations ou idées, intuitions ou concepts, les représentations diverses, en un mot, s'assemblent comme les traits d'une image. Aussi, Kant appelle-t-il la faculté dont cette *synthèse involontaire* est l'œuvre, *le pouvoir d'imaginer*, faculté aveugle qui agit presque sans que nous en ayons conscience. Les groupes de représentations se forment comme des fruits naturels de l'esprit, et l'entendement donne à chacun de ces groupes l'unité de la pensée. La formation des conceptions ou idées atteste donc dans le moi un pouvoir spontané d'unité synthétique dont les deux facultés constituantes sont celles d'imaginer et celle de juger.

» Ce qui se fait ordinairement à l'aide d'éléments empiriques, doit se faire ou concevoir dans l'ordre transcendantal.

La synthèse des éléments empiriques aboutissant à une combinaison d'intuitions ou d'idées, suppose donc une synthèse pure pouvant conduire à la conception pure, au jugement pur. Puisqu'elle se fonde sur un pouvoir d'unité synthétique propre à l'entendement, *ce pouvoir doit exister antérieurement à toute expérience, à toute intuition, à toute représentation.* Il est de l'essence de l'entendement .... De même qu'un multiple d'éléments divers, intuitif ou autre, doit être préalablement donné pour que l'entendement en fasse la synthèse et les combine en jugement et en conception, il faut à l'entendement pur un multiple d'éléments purs, lequel ne peut être que l'intuition pure donnée par l'esthétique transcendantale (l'espace et le temps).

» Comme les idées absolument nécessaires ne sauraient se déduire des sensations, il faut qu'elles viennent d'ailleurs, et se produisent autrement. Ceux qui les dérivaient de l'expérience les forçaient de remonter de la sensation à la raison, c'était les faire venir de bas en haut. Il faut les faire descendre de la raison aux sensations; c'est de l'intelligence qu'il faut les déduire. Cette déduction de haut en bas, c'est la déduction transcendantale.

» Kant ramène les idées transcendantales à trois classes ou à trois chefs : 1° l'unité absolue du sujet pensant; 2° l'unité absolue de la série de toutes les conditions du phénomène; 3° l'unité absolue des conditions de tous les objets possibles de la pensée en général. Ces trois unités sont l'âme humaine, le monde, Dieu; de là trois sciences transcendantales : la psychologie rationnelle, la cosmologie rationnelle et la théologie rationnelle. Toutes ces sciences ainsi conçues sont des sciences métaphysiques, c'est-à-dire contenant des principes au-delà de l'expérience. Toutes ces sciences sont ontologiques, c'est-à-dire qu'elles prêtent, au profit de la raison seule, la réalité aux conceptions de la raison. Pour elle, la pensée de l'être tient lieu de preuve à l'être, et la raison est, sinon égale, au moins homogène à la vérité.

» La raison est ainsi faite, qu'elle tient incessamment à imposer ses propres formes aux intuitions. Elle les leur impose en effet, non pas comme moyen de connaître, ce qui serait purement transcendantal, mais comme les lois mêmes des

choses que les intuitions lui manifestent. Or, ceci n'est pas l'œuvre d'une raison transcendantale, mais d'une raison *transcendante*. Car il y a une différence grave entre ces deux mots. Le transcendantal n'est que l'image du transcendant : il le rend possible, mais non légitime. L'homme a des idées et des connaissances subjectives, et il en raisonne comme si elles étaient objectives; mais s'il a soin de se rappeler qu'elles ne le sont pas, tout cela est purement transcendantal. Des connaissances *véritablement et légitimement objectives* seraient des *connaissances transcendantes*. Telles seraient celles de l'Être absolu, celles de Dieu. Transcendant ne peut se dire à bon droit que de lui. Le transcendantal est le transcendant relatif à l'homme, ou le transcendant improprement dit, en deux mots le transcendant subjectif.

» Kant ne dit pas que les croyances objectives soient des erreurs, ce sont plutôt des croyances sans titres, des inductions gratuites, que de mensongères apparences. Bien plus, illusions ou vérités, elles sont inévitables, naturelles, indispensables. Le sens commun en suit. L'homme est fait pour croire sa pensée en harmonie avec l'univers. Seulement Kant refuse à l'homme la connaissance des choses, et réduit la certitude humaine à des croyances de fait et à des idées nécessaires. Il oblige d'autant plus impérieusement la raison à s'y fier, qu'il lui interdit l'ontologie. Mais Kant, qui a reconnu avec tant de sagacité, qui a établi d'une manière si neuve et si forte que nous avons des idées *à priori*, que nous formons *à priori* des jugements, devait plus que tout autre se souvenir qu'il y a des choses dont la conscience interdit à la logique de demander la preuve; il devait suivre avec plus de constance le principe qu'il avait posé. Du moment qu'il y a quelque chose *à priori*, l'objection de la question jugée par la question tombe, ou du moins n'est plus universellement recevable.

» Ce qui ressort de ce que Kant appelle la déduction transcendantale, c'est que la liaison des représentations diverses dans une seule représentation, ou, si l'on veut, des éléments d'un objet dans la perception d'un seul objet, ne vient pas de l'unité de l'objet même, ni du rapport effectif de ces représentations ou de ces éléments, mais de *l'unité de l'aperception*

originelle ou pure, indestructiblement *liée à l'unité de la conscience de soi-même.*

» Cette *unité est le premier principe* ou plutôt le *fait primitif de l'entendement humain.* Nous ne pouvons même nous faire aucune idée d'une autre forme d'entendement. Ce n'est que par hypothèse qu'on peut distinguer l'unité de conscience de l'unité de l'aperception. La conscience de l'identité du moi est comprise dans toute synthèse de représentations diverses; comment concevoir l'homme ne se concevant plus *le même*, mais *plusieurs mêmes*, et concentrant des représentations en une, cela implique. Se concevoir le même, le *cogito* de Descartes, l'unité de conscience, le moi, sont donc une condition ou plutôt un élément nécessaire de cette unité d'aperception, de ce pouvoir synthétique, de *cette liaison de sensations diverses, de cette perception de l'objet comme un.* Je ne puis avoir une sensation ou perception d'objet comme une, sans l'avoir comme mienne.

» Or, maintenant cette unité de l'aperception originelle, en tant que c'est par elle et en elle qu'est ralliée toute diversité, toute multiplicité de l'intuition est transcendantale. Et comme elle donne ainsi une conception de l'objet, elle est *objective.*

» La connaissance d'un objet renferme : 1° une intuition sensible, soit pure (espace et temps), soit empirique (donnée qu'on se représente comme réelle dans l'espace et le temps); 2° la conception ou idée par laquelle, en général, un objet est pensé, ou la catégorie. »

Vous ne pouvez jamais conclure d'un objet sans y joindre le sujet; nous allons encore le voir plus loin.

« L'entendement est comme un livre blanc où l'expérience seule fait apparaître des caractères sympathiques, avant elle invisibles. L'intelligence est spontanée; elle peut concevoir *à priori* l'unité synthétique de l'aperception des éléments divers de l'intuition sensible.

» Dans la possibilité de toute intuition est déjà comprise la nécessité des catégories. Soient, par exemple, l'espace et le temps, ils peuvent être pris non-seulement comme formes de

l'intuition sensible, mais comme intuitions mêmes. La synthèse, qui conçoit l'unité de l'espace et de l'intuition sensible extérieure en général, est déjà une application de l'idée pure d'unité ; toute synthèse suppose donc la catégorie de quantité. L'aperception pure est donc inséparable des catégories, et celles-ci sont les conditions de toute expérience. Prenez de même la perception du moindre changement ou événement, vous le déterminez dans le temps, forme de l'intuition interne, c'est-à-dire dans un certain rapport avec votre sensibilité. Assurément la détermination de ce rapport implique la catégorie de cause et d'effet.

» Kant, sans accorder une valeur ontologique aux idées pures de l'intelligence, pour la constitution des choses, persiste à nier qu'elles soient purement subjectives, ce qu'elles ne seraient, selon lui, qu'à la condition de perdre leur caractère indélébile de nécessité. A ses yeux, les catégories sont les principes spontanés de notre connaissance *à priori*, par conséquent des principes *en soi*. Ces principes ne souffrent ni objections, ni doutes, ni preuves. »

Ainsi, la vérité le contraint constamment à prouver l'union indissoluble qu'il cherche à contester ; nous allons nous en convaincre encore plus par sa démonstration que les catégories sont *à priori* dans l'entendement.

« Si la représentation rend seule l'objet possible, la représentation est une détermination *à priori*, et par elle seule il est possible de reconnaître quelque chose comme étant un objet. Pour cela, deux choses sont nécessaires : l'intuition ; par elle l'objet est donné ; l'idée, par elle il est pensé. L'intuition a des formes *à priori* : nous les connaissons. Les apparitions se plient aux conditions formelles de la sensibilité.

» Comme la sensibilité, la pensée a-t-elle aussi des conditions ? Existe-t-il des idées *à priori* qui soient ces conditions, auxquelles seules toute chose, indépendamment de l'intuition, puisse être pensée.

» La pensée a pour conditions primitives son union avec la sensibilité sous ses deux formes, l'espace et le temps. Toute

connaissance empirique est donc nécessairement conforme à ces idées ; elles sont la présupposition indispensable de toute expérience.

» Ces idées *à priori* ou ces catégories sont essentiellement subjectives, cependant elles ont une valeur objective, qui consiste en ce que par elles seules l'expérience, en tant que connaissance, est possible. »

Il y a mieux. Ces idées *à priori* sont essentiellement objectives, comme nous l'avons dit, puisqu'elles sont le produit de l'union nécessaire de la pensée au temps et à l'espace.

« On a vu que les intuitions s'assujettissent nécessairement aux formes de la sensibilité *à priori*. Pourquoi le même rapport, la même concordance n'existerait-elle pas entre les apparitions et les formes de l'intelligence *à priori*. L'un n'est pas plus étonnant que l'autre, nous ne pouvons sentir aucun objet hors des formes de l'espace ou du temps ; nous ne pouvons penser aucun objet qu'au moyen des catégories ; nous ne pouvons connaître aucun objet pensé qu'à la suite de l'intuition : elle est le lien entre le phénomène et les idées. Elle rend seule possible le rapport de l'idée à l'objet.

» Qu'y a-t-il d'identique, c'est-à-dire de permanent et de nécessaire dans les perceptions des sens ? Que les objets de ces perceptions ne peuvent être que des multiples ou des divers perçus les uns hors des autres, et les uns après les autres, c'est-à-dire perçus dans l'espace et le temps. L'espace et le temps sont donc tout ce qu'il y a de nécessaire dans l'intuition sensible, les conditions *à priori* de la connaissance sensible, les formes pures de la sensibilité. C'est là le domaine de la sensibilité : au-delà commence celui de l'intelligence.

» La science de l'identique de la connaissance doit sortir de la généralité, et suivre, à la manière de la psychologie, les divers degrés de connaissance, commencer en conséquence par la sensibilité, et passer de là à l'entendement.

» La connaissance par l'intelligence, ou l'entendement, prend les objets connus dans les formes et dans la nature de la sensibilité ; comme tels, ils ne sont que des éléments d'un

multiple successivement présent dans toutes ses parties à la conscience ; mais ces éléments sont à la fois réunis en une ou plusieurs représentations totales, et conservés dans la conscience à mesure qu'ils sont remplacés par d'autres dans la sensibilité. Des facultés imaginatives et représentatives opèrent ce premier travail, et associent comme à votre insu, et suivant les lois d'une affinité inexpliquée, les phénomènes perçus, même après qu'ils sont évanouis, puis ces groupes de phénomènes reçoivent une certaine unité qui les font se représenter comme des touts. C'est ce qu'on appelle les concevoir, en former le concept ou l'idée. Une fois formée, l'idée est une représentation qui devient indépendante de son objet, et qui s'applique éventuellement à tout objet semblable. Elle est donc une forme à son tour, forme générale, *quoique non-primitive*, ce qui fait qu'elle peut également servir de forme pour les objets postérieurs de la sensibilité, et de matière pour les opérations ultérieures de l'intelligence.

» Mais cette unité, imposée par l'activité propre, par la puissance spontanée de l'entendement, aux intuitions, c'est suivant des modes constants, des conditions permanentes. Quel est le caractère général de cette puissance? Elle est synthétique. Quelle est la forme générale de son action? Le jugement. Son résultat? L'idée ou la notion toujours convertible en jugement. Quelles sont les conditions diverses et élémentaires de cette synthèse, de ce jugement, de cette conception? C'est demander quelles sont les formes à *priori* de la connaissance par l'entendement. »

Voici le principe avancé pour découvrir et garantir la nature et le nombre de ces formes universelles de la pensée.

« Nous ne pouvons juger d'une chose qu'en résolvant une de ces questions : quelle est-elle en quantité? quelle est-elle en qualité? quelles sont ses relations? quelles sont ces modes? C'est en résolvant toutes ces questions qu'une chose peut être conçue comme une, plusieurs ou totale, comme réelle ou négative, comme possible, existante, nécessaire, etc. Ces conceptions, et d'autres qui se subordonnent trois à trois

à chacune des conceptions plus générales de quantité, de qualité, de relation, de modalité, sont les douze catégories de Kant. Ces catégories sont subjectives, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas données comme les conditions de l'être, mais comme les formes de la connaissance.

» Les catégories ne peuvent s'appliquer immédiatement aux données de l'expérience. La représentation doit être homogène ou représentée; heureusement elles ont avec les objets une forme commune, c'est le temps; pour qu'une intuition soit une ou distincte d'une autre, pour qu'une idée se distingue d'une idée, il faut le temps, c'est-à-dire il faut que nous ne pensions pas l'une en même temps que l'autre; les contempler, c'est les placer dans le temps. De même, les objets ne sont donnés que dans le temps. Car nous avons vu qu'il est la forme nécessaire de la sensibilité. Il l'est aussi de *la conscience*. Après avoir figuré dans les intuitions de la sensibilité, il se retrouve donc dans les conceptions de l'entendement, et *il est ainsi, en général, le lien commun des catégories et des objets*.

» Qu'est-ce, par exemple, que la substance *à priori*? Ce qui peut être comme sujet, et jamais comme attribut. Mais que faire de cette représentation? Quelle en est l'utilité, la valeur, l'application? Le temps seul lui donne un sens. Déterminez la catégorie de substance par l'intuition sensible de *persistance*, la substance réelle est alors quelque chose qui persiste. Or, ajouter à la catégorie de substance la détermination sensible de persistance, c'est combiner la substance et le temps.

» La catégorie ainsi déterminée, l'idée pure mise en relief par l'addition du temps, prend une valeur d'utilité. En thèse générale, il faut que la catégorie ne reste pas rigoureusement pure pour être applicable à l'intuition. De là la nécessité d'un moyen terme entre l'une et l'autre, moyen terme que Kant appelle du nom grec de *schéma*, qui signifie la figure.

» Le schématisme est une faculté, un art naturel par lequel l'esprit humain emploie les catégories pour se former des images, des objets, et en porter des jugements. Par cette synthèse spontanée, il exploite les catégories, *il les tire du vague et les introduit dans le positif*. Non déterminé par le

schéma, les idées pures de l'intelligence n'ont qu'une valeur logique. Les catégories ne sont que des fonctions idéales de l'entendement. La signification *réelle* ne leur est donnée que par la sensibilité (puisque le temps appartient à la sensibilité). C'est elle qui les rend valables en les déterminant. Elle réalise et restreint tout ensemble l'intelligence, car sans elle, celle-ci serait spéculative et illimitée. »

Ou, pour mieux dire, impossible, car, pour comparer, il faut qu'il y ait au moins deux objets de comparaison.

« Qu'est-ce que le schéma? La catégorie rendue sensible par le temps. Chaque catégorie a son schéma; ainsi déterminées, les catégories deviennent les éléments du jugement. En d'autres termes, le schéma se rapproche de ce que les philosophes, élèves de Condillac, appelleraient l'idée sensible d'un objet en général, ou l'image intellectuelle, c'est quelque chose de moyen entre l'entendement et la sensibilité, entre l'idée pure et l'intuition empirique, et qui rend possible la jonction de l'un avec l'autre : c'est comme un premier pas de l'idée pure vers l'intuition.

» Le principe suprême des jugements synthétiques peut s'exprimer ainsi : Tout objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique du multiple ou divers, donné intuitivement dans une expérience possible, ce qui revient à dire que rien ne nous apparaît qui, divers dans la perception, ne puisse être conçu par l'intelligence dans une certaine unité; en d'autres termes, que *tout senti peut être pensé;* ce qui revient à dire encore qu'il y a correspondance entre les facultés de la nature humaine et le monde extérieur, au moins tel qu'il s'offre à nous. »

Donc vous reconnaissez la subsomption du senti et du pensé.

« Ainsi, pour qu'un jugement synthétique soit légitime, il faut que toutes les conditions soient remplies, c'est-à-dire qu'il y ait compatibilité et accord entre les intuitions et l'aperception synthétique, les formes de sensibilité et les catégories.

Il faut enfin que l'expérience, l'entendement et la sensibilité concordent dans la conscience.

» Les phénomènes de la conscience n'ont lieu que dans le temps. Ils ne sont pas percevables dans l'espace. Cependant ils nous suggèrent la notion du changement par leur diversité et leur succession. Or, diversité et succession sont choses relatives à un même qui dure. Est-ce le moi? Mais nous n'avons de lui aucune intuition, et le supposer serait en ce moment juger la question par elle-même. Il n'en est pas ainsi pour le sens externe; le changement peut être perçu dans l'espace; un même point qui se meut donne la notion du changement, et avec elle celle d'un même qui subsiste. Ainsi se conçoit la substance. Nous empruntons l'idée de changement, de succession, de durée et même de substance, pour la transporter au moi. Nous ne pouvons donc concevoir les changements de celui-ci qu'à la condition d'une existence externe qui persiste. Le non moi est donc la condition de la conscience et de la mémoire de nos déterminations internes. Le non moi existe donc.

» Les catégories ne sont que des éléments de notions possibles, mais l'intuition appelle seule ces notions à l'existence. Quant aux choses elles-mêmes, leur possibilité ne peut être comprise, leur réalité objective ne peut être posée qu'au moyen d'intuitions et d'intuitions extérieures. Ainsi, pour que quelque chose de subsistant corresponde à la notion ou idée pure de substance, une intuition dans l'espace est nécessaire, parce que dans l'espace seul quelque chose se détermine. A ce prix seulement, parmi les catégories de relation, celle de substance acquiert une réalité objective. De même, pour que telle chose que le changement corresponde à la conception pure de causalité, nous sommes obligés de prendre pour exemple le mouvement, de nous donner ainsi l'intuition d'un changement dans l'espace; faute de l'idée de changement, qui ne peut naître spontanément dans l'entendement, la catégorie de cause y resterait comme nulle. De même enfin pour la catégorie de réciprocité; il est impossible de comprendre, par la raison seule, que s'il existe plusieurs substances, de l'existence de l'une il resulte quelque chose dans l'existence de l'autre, et réciproquement. La possibilité de

cette corrélation des phénomènes est conçue aisément, quand on se les représente dans l'espace; car l'espace contient *à priori* des rapports extérieurs formels qui sont les conditions des rapports réels ou perçus.

» Ainsi, par le fait que deux corps apparaissent dans l'espace, ils y sont nécessairement conçus dans de certains rapports, et l'un ne peut pas plus être sans relation avec l'autre que deux lignes ne peuvent s'empêcher d'être l'une par rapport à l'autre parallèles, obliques ou perpendiculaires. L'intuition sensible met donc seule au jour la catégorie de réciprocité.

» Les éléments *à priori* de la sensibilité et de l'intelligence sont les conditions de la possibilité de l'expérience, et la possibilité de l'expérience est la condition de l'utilité de ces éléments primitifs de notre nature intellectuelle.

» Ces éléments sont de deux sortes : les uns sont les formes de l'intuition, les autres les formes de la pensée. Les unes sont l'espace et le temps, les autres les catégories. Les unes sont les conditions de la sensibilité, les autres celles de l'entendement.

» Il suit de l'identité démontrée de l'acte de l'entendement dans le jugement et dans le concept, que les conceptions qui se rapportent *à priori* aux objets de l'intuition en général, doivent se trouver en nombre égal avec les fonctions logiques de tous les jugements possibles. En effet, l'acte de réduction d'une diversité d'intuitions à l'unité, est, comme on l'a vu, un acte de jugement. Autant qu'il y a de jugements possibles, il doit y avoir d'idées pures ou *à priori*, que le jugement applique en se formulant. Ainsi, par exemple, le jugement qui établit ou la réalité, ou la possibilité, ou la nécessité d'un objet, implique et suppose l'idée pure, ou de réalité, ou de possibilité, ou de nécessité dans l'intelligence. Connaissant donc toutes les espèces possibles de jugements ou toutes les fonctions logiques du jugement, nous pouvons connaître toutes les idées pures que le jugement introduit pour ainsi dire, et emploie dans la réduction à l'unité ou formation d'une notion quelconque; ces idées pures, Kant les appelle les *catégories*,

» Quantité. — Qualité. — Relation. — Modalité.

» Sous le titre de la quantité, nous placerons *l'unité*, *la pluralité*, *la totalité*.

» Sous le titre de la qualité : *la réalité, la négation, la limitation.*

» Sous le titre de la relation : *inhérence et subsistance* (substance et accident), *causalité et dépendance* (cause et effet). — *Communauté,* réciprocité entre l'agent et le patient, ou action et réaction.

» Sous le titre de modalité : *possibilité et impossibilité, être* ou *non être*, nécessité et contingence.

» Kant se prévaut d'avoir subordonné à un principe la recherche des catégories, en traduisant l'idée dans le jugement, et d'avoir seul conçu rigoureusement ce que c'est que l'idée pure, tant par l'exclusion absolue de tout élément empirique, que par la découverte de la sensibilité *à priori*. »

La division du tableau de Kant a été l'objet de quelques censures. On lui reproche, dans l'ordre logique, d'avoir placé au premier rang la quantité, et l'on dit qu'avant d'examiner l'être comme un ou plusieurs, c'est-à-dire dans sa quantité, il faut l'avoir connu comme existant; et dans l'ordre psychologique, on prétend que nous ne pouvons penser l'unité ou la limitation avant d'avoir pensé la substance ou même la cause; l'on a regardé comme invraisemblable que la nature de l'esprit humain procédât assez régulièrement pour faire marcher ses idées trois par trois, et d'ailleurs : « Est-ce que la substance n'est qu'une ca-
» tégorie de relation? La substance peut avoir besoin
» de la relation pour se définir, mais elle n'est nulle-
» ment conçue comme une relation, elle est même
» conçue comme ce qui n'en est pas une. »

Je ne partage pas ces divers reproches, et ce que j'admire le plus dans Kant, c'est d'avoir, par ses réserves, consacré au moins les vérités de la foi. Le mystère de la Trinité, par sa prérogative de primauté, par son unité, *ego sum qui sum,* justifie ses deux pre-

mières divisions ; la relation des trois personnes dans l'unité justifie le nom donné au troisième titre. Quant au mérite particulier de chacune des catégories, je n'ai pas à m'en occuper ici.

« On souffre de voir Kant, une fois en possession des idées nécessaires, en tirer si peu de parti. Quelle timidité désespérante, en effet, que celle qui hésite à lier la conception de l'unité de l'intelligence avec la perception *consciencieuse* de l'identité du moi dans le temps, uniquement parce que l'un n'est qu'une pensée sans intuition, et que l'autre, comme intuition empirique, est purement subjective, tandis que la conscience vous crie qu'il y a plus que liaison, qu'il y a unité entre le moi de l'intelligence et le moi du sens interne, tandis que cette combinaison d'une conception nécessaire et d'une intuition expérimentale exerce sur nous une autorité non moins forte que celle de l'axiome le plus impérieux, et constitue essentiellement le fait de la nature humaine ; disons-le cependant :

» Lors même que la certitude *à priori* n'aurait aucune valeur objective qui fût démontrable, Kant la tient pour maîtresse de l'intelligence. Les jugements nécessaires étant les lois mêmes de l'esprit humain, l'esprit humain n'est pas capable de s'y soustraire ; il ne peut les nier sans s'anéantir.

» La foi dans la certitude objective de nos connaissances, ne dépend pas nécessairement de l'opinion qu'on s'est faite de leur source et de leurs conditions. Qu'on les rapporte toutes à la sensation, toutes aux faits primitifs de l'âme, on peut également révoquer en doute, par rapport à la réalité des choses extérieures, le témoignage de la sensation ou celui de l'intelligence. Le monde n'est pas plus mal garanti par l'intelligence que par la sensation, et le raisonnement peut arguer de faux l'une comme l'autre. La sensation n'est pas moins relative au sujet que la catégorie. Elle a même la nécessité et l'universalité de moins. Elle est donc plus inhabile encore à produire une certitude absolue.

» Nous pensons donc que la certitude s'étend plus loin que ne l'a jugé Kant. De ses propres principes, elle sortait plus

entière et plus vaste. Il n'a pas achevé son ouvrage; en découvrant et en consolidant les principes *à priori*, il avait plus fait pour la certitude que qui que ce soit peut-être; il avait porté plus d'atteinte au scepticisme, qu'il ne lui a fait plus tard de concessions. Il a reculé lui-même dans le chemin qu'il venait d'ouvrir. Mais l'inventeur ne cesse pas d'être inventeur pour avoir méconnu les conséquences et la portée de ce qu'il a fait. L'immortelle gloire n'est pas d'avoir mesuré la grandeur du nouveau monde, mais de l'avoir découvert. »

Par tout ce qui précède, on voit que le temps, l'espace et l'entendement sont philosophiquement les trois formes de la Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit; que le temps, qui renferme tout, l'espace et l'intelligence, puisqu'il comprend tous les phénomènes tant intérieurs qu'extérieurs, nous représente bien le Père, que l'espace est bien le verbe de Dieu, son Fils, et que l'entendement, qui les unit, est bien le Saint-Esprit.

Mais parce que l'espace et l'étendue semblent se confondre pour donner la matière, nous avons peine à nous représenter l'espace comme une des formes de la Trinité en Dieu. Il s'agit donc de bien différencier l'espace de l'étendue.

Descartes appelle vide ou espace pur le lieu extérieur ou la superficie qui environne immédiatement les corps; il dit que ce vide n'est rien que la relation des corps entre eux, en tant qu'ils sont placés les uns en regard des autres, il appelle étendue le lieu intérieur compris entre les extrémités d'un corps, et il regarde l'étendue comme l'essence de la substance corporelle, mais n'étant pas la substance et ne pouvant exister par elle-même.

Qu'est-ce donc que l'étendue, sinon l'air, le souffle de Dieu, que dès la création nous voyons uni

à la terre et à l'eau (Genèse, 2), *et Spiritus Dei ferebatur super aquas.* Mais l'air est composé de deux gaz en mouvement continu, et c'est ce mouvement, ce principe primitif qui entoure le monde ou la création, cette extériorité, cette superficie, cette relation des corps entre eux, que Descartes reconnaît pour le vide ou l'espace pur. Or, ce vide, cet espace pur entoure l'univers et le pénètre jusque dans le plus petit pore du moindre atome. Donc on ne peut pas dire que le vide ou l'espace pur implique, que le vide serait le néant étendu, car il n'y a pas d'autre néant que la matière infidèle, réprouvée, réduite à une impuissance éternelle; ce que vous appelez *néant étendu*, est la puissance de se remplir, puisque c'est ce vide, cet espace pur, forme de l'essence existante par soi-même, c'est-à-dire Dieu, et il se trouve alors présent partout dans son image matérielle, le *Spiritus Dei*, l'air, qui, pénétré d'espace, pénètre lui-même chaque pore de la matière. Ainsi, l'on doit considérer l'air comme formant l'étendue, et concevoir pour l'espace infini, deuxième forme de la Trinité, toute l'extériorité de l'air, de l'étendue.

Je viens de dire que le *Spiritus Dei*, l'air, est l'image matérielle de Dieu le père. En effet, si, dans le temps, l'espace et l'entendement, nous trouvons une première image philosophique de la Trinité; si, dans le magnétisme, nous en trouvons une seconde plus accessible à nos sens, la révélation nous en proclame une image matérielle bien plus admirable encore. Car saint Jean, chap. V, v. 7, après nous avoir dit : « *Quoniam tres sunt qui dant Testimonium in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt*, ajoute aussitôt, vers. 8, le tableau de

l'image matérielle de cette Trinité : *Et tres sunt qui Testimonium dant in terrâ, Spiritus et aqua et sanguis, et hi tres unum sunt;* et il a soin de nous le représenter dans le même ordre que pour la Trinité céleste, *Spiritus* pour le Père, *Aqua*, l'eau, ce miroir vrai type de la vérité, pour le fils, *et sanguis*, le sédiment terrestre, pour le Saint-Esprit, et remarquons bien que les trois images de cette Trinité matérielle sont essentielles l'une à l'autre : la terre resterait aride sans l'air et l'eau, qui la vivifient; l'eau a besoin de l'action de la terre et de l'air, pour conserver sa pureté, et l'air n'acquiert d'étendue substantielle qu'en aspirant de la terre et de l'eau les deux gaz qui le constituent.

Je sais bien que les commentateurs appliquent le sens spirituel de ce passage au sacrement du Baptême. Cela est juste; mais jamais le sens spirituel n'a fait tort au sens littéral; réciproquement l'un n'exclue pas l'autre. Or, le sens littéral est que Jésus-Christ, fils de Dieu, est venu au monde mystérieusement, non-seulement par l'eau, mais par l'eau et *par le sang*, c'est-à-dire par l'opération du Saint-Esprit; et c'est *l'esprit*, la première forme de la Trinité matérielle, qui rend ce témoignage que Jésus-Christ est la vérité. Ainsi, les noms des trois formes de la Trinité matérielle ne peuvent pas être confondus avec les trois personnes de la Trinité. Donc *Spiritus*, l'air, le souffle de Dieu, le *Spiritus Dei ferebatur super aquas* ne peut pas être pris pour *Spiritus sanctus*, troisième personne infinie de Dieu, mais doit s'entendre de l'air, de l'étendue, du souffle de Dieu, partie intégrante de la création; et il a, comme la terre et l'eau, auxquelles il est uni, ses créatures ma-

térielles et ses créatures spirituelles, les anges, *qui facis angelos tuos, Spiritus, et ministros tuos, ignem urentem.* Ps. 103, v. 4.

La sainte Écriture, les Pères, accordent à l'air, à l'étendue, cette image matérielle de Dieu le père, une très-grande influence sur le monde créé.

Nonne omnes sunt administratorii Spiritus, Hebr. 1. Saint Ignace, dans son Épître aux Tralliens, appelle les anges *incorporeas mentes*, et le concile de Latran dit, en s'expliquant sur cette doctrine : *Creator ab initio temporis de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem, angelicam et mundanam.* Les Pères prétendent que l'air est rempli de bons et de mauvais anges, se fondant sur ces paroles de J.-C. : *Discedite maledicti in ignem æternum qui paratus est diabolo et angelis suis,* Matth. 25; et sur celles de saint Paul : *Secundum principem potestatis aëris hujus, Spiritûs qui nunc operatur in filios diffidentiæ,* Eph. 2; *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum contrà spiritualia nequitiæ in cœlestibus,* Eph. 6. Mais le nombre des bons anges est infini; *milla millium ministrabant ei et decies millies centenia millia assistebant ei,* Daniel, 7. L'Ecriture nous en fait connaître trois par leurs noms : 1° Michel, qui signifie *quis ut Deus,* et qui, dans son combat contre le dragon, nous représente l'ange de l'air; 2° Raphael, c'est-à-dire *remède ou guérison de Dieu : Ego sum Raphael unus ex septem qui astamus ante Dominum,* Tob. 12. Il est probablement l'ange des eaux annoncé verset 5, ch. XVI, Apoc. : *Et audivi angelum aquarum dicentem : Justus es, Domine, et qui eras sanctus, qui*

hæc judicasti, quia sanguinem sanctorum et prophetarum effuderunt, et sanguinem eis dedisti bibere. Digni enim sunt; 3° Gabriel, c'est-à-dire *force de Dieu*, l'ange de la terre, plus célèbre que les autres par ses révélations 1° au prophète Daniel : *Ecce vir Gabriel..... citò volans, tetigit me..... et locutus est mihi*, Dan. 9; 2° à Zacharie : *Ego sum Gabriel qui asto ante Deum et missus sum loqui ad te*, Luc, 1; 3° à la sainte Vierge, pour lui annoncer l'incarnation du fils de Dieu dans son sein. Les anges sont capables d'amour pour Dieu, puisqu'ils sont des créatures raisonnables; ils ne sont que là où ils opèrent, *non circumscriptivè*, parce que leur substance n'étant pas corporelle, n'a aucun rapport à tel ou tel espace que forme le lieu où ils sont, mais *definitivè*, c'est-à-dire de telle manière que leur présence n'est point ailleurs, ils passent d'un lieu à un autre, puisque l'Ecriture leur attribue de monter au ciel et d'en descendre, et peuvent se parler les uns les autres : *Seraphim clamabunt alter ad alterum*, Isaïe, 6.

Ainsi, il est bien établi que l'air a, comme la terre et l'eau, ses créatures raisonnables et intelligentes, mais chacun des trois pris généralement a aussi le témoignage de Dieu, la vie en lui. Le sang innocent crie vengeance de dessus la terre, selon l'expression de l'Ecriture; *anima enim omnis carnis in sanguine est*, Levit. 17-14. N'oublions pas que le sang est le sédiment terrestre. Jérémie, XV, 18, donne une âme à l'eau en supposant qu'elle peut être menteuse et infidèle : *Quare factus es dolor meus perpetuus, et plaga mea desperabilis renuit curari? Facta est mihi* QUASI MENDACIUM AQUARUM INFIDELIUM. Ezéchiel, dans sa prophétie I, 20 et 21, donne aussi une âme, une volonté

à l'esprit, à l'air : *Quocumque ibat Spiritus, illuc eunte Spiritu et rotæ pariter elevabuntur... Spiritus enim vitæ erat in rotis.*

Mais, pour que nous ne doutions pas que l'intelligence est inséparable de la matière, Daniel, chap. 3, voulant faire rendre grâces à Dieu par toute la création, après avoir enjoint son ordre à toutes les créatures spirituelles, n'oublie aucun produit purement matériel. Or, pour bénir Dieu, il faut le connaître, le comprendre, avoir reçu de lui la vie, l'intelligence.

Benedicite omnia opera Domini Domino; laudate et superexaltate eum in sæcula.

Benedicite Angeli, cœli, etc.

Benedicite aquæ omnes quæ super cœlos sunt Domino; laudate et superexaltate eum in sæcula.

Benedicite sol et luna, stellæ cœli.

Benedicite omnis imber et ros Domino; laudate et superexaltate eum in sæcula.

Benedicite omnes Spiritus Dei, etc.

Benedicite ignis et æstus, rores et pruinæ, gelu et frigus, glacies et nives, noctes et dies, lux et tenebræ, fulgura et nubes Domino; laudate et superexaltate eum in sæcula.

Benedicat terra Dominum; laudet et superexaltet eum in sæcula.

Benedicite montes et colles, universa germinantia in terrâ, fontes, maria et flumina, cete et omnia quæ moventur in aquis, omnes volueres cœli, omnes bestiæ et pecora, filii hominum Domino, laudate et superexaltate eum in sæcula.

Or, il est clair que toute matière, ainsi que les poissons, les oiseaux, les quadrupèdes et les hommes, a l'intelligence nécessaire pour comprendre Dieu et le

louer dans tous les siècles, puisque l'ordre lui en est transmis dans les mêmes termes.

Donc le monde, ou la création, est l'image matérielle de Dieu, c'est-à-dire l'image finie d'un Dieu infini. Or, pour qu'une image soit fidèle, il faut que tout ce qui est dans le modèle se retrouve dans l'image, ce qui pourtant ne donne aucun accès au panthéisme; car qui dit image dit chose créée, finie, dépendant toujours de ce qui est infini, de son créateur. Ainsi, l'étendue, l'air, qui est la substance de la matière, est finie et enveloppée par l'espace, essence infinie. Donc le monde créé est divisé par l'infini, ainsi que nous le verrons, en trois mondes finis, pouvant chacun participer de l'infini, s'ils gardent fidèlement le témoignage reçu. Donc l'air, l'eau et le sang peuvent penser séparément et n'avoir qu'une volonté commune. Donc le sang, qui représente la matière organique, peut penser, puisqu'il a la vie en lui; donc l'eau, qui représente la matière inorganique, peut penser, puisqu'elle a pareil témoignage; donc l'air, l'étendue, peut penser, puisqu'il est le souffle de Dieu; donc toute matière est intelligente, a son intelligence propre en vertu de sa création, puisqu'elle est le produit de ces trois essences matérielles.

Allons plus loin, et osons dire que, sans ces trois mondes séparés (1), il est presque impossible d'établir philosophiquement et théologiquement l'existence du démon, celle des bons anges. Comment d'ailleurs aurait lieu l'intercession des Saints, s'ils ne font pas partie de la première forme matérielle de Dieu, l'air

(1) Saint Thomas, question VIII, art. 2. In his quæ non habent naturam corruptam, Deus dicitur esse simpliciter, sed in Demonibus cum additione, ut quædam res sunt. *Edition de P. Alagona.*

ou l'esprit? Mais l'on conçoit très-bien qu'ils puissent être invoqués avec succès, s'ils se trouvent ainsi en rapport possible avec nous; et cela est conforme à cette parole de Jésus-Christ : « Il y a des places différentes dans le royaume des cieux, » c'est-à-dire dans l'étendue plus ou moins pure réservée à chacun selon ses œuvres. Toutefois, cette étendue ne peut se confondre avec l'espace pur, infini, domaine et trône de Dieu. Ainsi, l'air, l'étendue est l'échelle mystérieuse qui, par sa pureté plus ou moins grande, unit ce monde créé à son créateur infini.

L'étendue, qui embrasse et clot le monde fini, est matérielle et finie; l'espace ou l'extériorité du monde fini est pur et infini. Reconnaissons donc d'une manière positive, philosophiquement et théologiquement, que les trois abstractions primitives et les trois personnes de la Trinité sont hors du monde créé, fini, et ne participent au monde fini que volontairement; qu'ainsi toutes les créatures spirituelles ou corporelles du monde créé n'ont qu'une puissance finie qui ne peut rien faire perdre de son infini à la Trinité mystérieuse qui enveloppe le monde fini. Nous ne voyons pas que le panthéisme ait rien à gagner des explications ci-dessus, pas plus que de la doctrine de l'Eglise sur les mauvais anges, sur le démon, qui, pour être le rival de Dieu dans quelques résultats de la création, qui, pour être éternel dans le mal, n'en a pas moins sa puissance finie, bornée par l'être infini, qui n'en saurait être troublé. Quant à l'indivisibilité de l'infini, elle ne reçoit aucune atteinte de la création des trois mondes matériels, pas plus que de celle des anges, car l'infini contient le fini, le domine, le pénètre, et c'est en ce sens que Dieu est présent partout.

RÉSUMÉ PHILOSOPHIQUE

DES

PRINCIPAUX PROBLÈMES

ET

PHÉNOMÈNES DE LA NATURE.

Tout, dans la nature, est problématique et phénoménal, ou du moins le paraît. L'esprit humain s'ignore lui-même, ou du moins ne sait pas se connaître. A peine s'il a conscience de son existence, quoiqu'il s'en multiplie généreusement les preuves par la liberté d'examen, qu'il s'attribue; quoique Descartes, par son fameux *cogito, ergo sum*, je pense, donc je suis, lui ait proclamé cette existence de toute la puissance de sa voix philosophique.

« Le doute et l'ignorance, dit M. de Rémusat (1), seuls états légitimes de l'esprit humain, dont l'un serait l'unique science, et l'autre l'unique foi, semblent s'être rendus les deux maîtres souverains de la raison humaine. Comment résister sans cesse, comment échapper constamment à cet esprit de défiance et d'incrédulité qui nous obsède, qui nous presse, qui circule pour ainsi dire dans l'air, et que respirent, en se développant, toutes les intelligences du siècle; à cette insouciance de doctrines, qui, tantôt inerte et tantôt moqueuse, se donne pour le fruit le meilleur et le résultat le plus certain de nos essais de systèmes, de nos tentatives de sciences,

(1) Je dois à ses *Essais de Philosophie* l'idée et le moyen de mon Résumé, par les incorporations dont je l'animerai constamment sans l'annoncer que par une différence sensible de caractères d'impression.

à cette sorte de clameur publique enfin, qui, de tout temps, mais jamais plus hautement que du nôtre, a protesté au nom du sens commun de l'humanité, contre l'ambitieuse domination de la philosophie. Le scepticisme, aujourd'hui, a quelque chose d'insaisissable et de vivace, qui semble résister à tout. Il n'est point raisonné, mais pratique; il n'est point un systême, mais le résultat de tous les systêmes; il n'est point la doctrine d'une secte, mais presque l'esprit d'une époque. Par-là peut-être est-il invincible, et doit-il se jouer de tous les efforts, survivre à toutes les attaques. Il y a long-temps qu'à côté de toutes les sectes, aux portes de toutes les écoles, une voix s'élève qui livre à la risée populaire les leçons que croit donner la sagesse; il y a long-temps que, soit dans ces moments de recueillement que laissent l'expérience du monde et la lassitude de la vie, soit dans ces perplexités désespérantes où nous jette la comparaison douloureuse des idées et des croyances, beaucoup d'esprits élevés et difficiles ont donné à tous les problêmes le doute pour solution; mais jamais, avec tant de liberté qu'aujourd'hui, le doute ne s'est promené sur tous les points de la créance humaine et dans tous les degrés de la hiérarchie des esprits. On ne sait plus, on ne veut plus croire, on craint toute conviction comme un mécompte, on est à la fois revenu des préjugés et désabusé des lumières; l'esprit tourne à l'indifférence, et hormis les résultats positifs ou plutôt les résultats matériels, rien ne l'attire et ne le captive; les sciences même commencent à perdre de leur empire, et ne se préservent pas de la défaveur attachée au nom de théories. Le point de vue pratique, l'application industrielle des facultés, voilà ce qui touche uniquement l'intelligence : elle a même donné un nom à cette disposition qui la caractérise, elle dit aujourd'hui qu'elle est utilitaire. Le génie utilitaire menace de devenir le Dieu de l'époque. Idole puissante, dont le bras nerveux soulève la masse sociale et dont l'aspect nous rappellerait les proportions de l'Hercule antique; d'un souffle ardent, il allume nos fourneaux et distend la vapeur, cette âme de la mécanique; il parcourt le monde avec une vitesse irrésistible, sur les barres d'un chemin de fer : mais à son front ne cherchez pas d'étoile, et ne lui demandez pas de vous montrer ses ailes !

» Tels sont, en abrégé, les traits généraux du scepticisme contemporain; mais de tout temps le scepticisme a été une philosophie. Au lieu de ses tristes négations que les mécomptes de la vie arrachent à la raison découragée, ou de ces dédains moqueurs que, par envie ou par impuissance, elle adresse aux conceptions de la sagesse, le scepticisme a voulu des arguments! »

Des arguments! des preuves! il y a très-long-temps que tout a été fourni à la raison humaine. Qu'est-ce, en effet, que le mystère de la trinité imposé à nos croyances, sinon la réalité incréée, qui a tout fait à la ressemblance de son essence infinie, cachée à la faiblesse de nos yeux, et que l'abstraction de la science nous conduit à reconnaître; qu'est-ce que le magnétisme dans l'aimant et hors l'aimant, sinon une image de ce mystère rendu sensible, pour nous convaincre tout à la fois de la possibilité de l'union de l'intelligence à la matière, et de l'essence infinie dans ses trois personnes, qui ne peuvent pas être séparées, puisque, dans le moindre atome, nous trouvons toujours l'attraction, la répulsion et la neutralité, c'est-à-dire, en principe, le sentiment, la puissance et le jugement.

L'homme lui-même nous présente ce même phénomène de la trinité : matière, il pense, il agit. Ainsi, union de la matière à la pensée, au mouvement. Est-ce la pensée qui dirige la matière, ou la matière qui dirige la pensée, la volonté; le mouvement est-il libre par lui-même de se donner à la pensée, de se donner à la matière? S'il est ainsi indépendant, il est égal à la matière, il est égal à la pensée; donc il est pensée lui-même, donc la pensée, la matière, le mouvement, ce sont trois principes distincts ayant les mêmes propriétés sous une manifestation différente, mais pouvant ne faire qu'un seul et unique être.

« Pourquoi donc, s'écrie avec raison le fondateur de la *Revue d'Anthropologie*, dans la connaissance si importante de lui-même, l'homme avance-t-il ordinairement si peu? Pourquoi perd-il si facilement de vue et sa double nature, si sublime déjà, et cette participation plus sublime encore, à laquelle l'invite sans cesse la divine bonté? C'est qu'en dehors des lumières éclatantes du catholicisme, il lui est malheureusement trop facile de se méconnaître lui-même, en méconnaissant son Créateur et son Dieu. Et pourtant deux principes co-existent dans l'homme, l'esprit et la matière. Il résulte de ces deux principes constitutifs qu'il y a quelque chose de physique dans tout ce que l'homme fait, comme il y a quelque chose de spirituel dans les moindres opérations des sens, et dans les fonctions organiques du corps.

» Mais aujourd'hui, quel philosophe n'oublie pas mille et mille fois, dans le détail des faits, cette alliance de l'esprit et de la matière, ces communications incessantes de deux termes extrêmes, *unis personnellement* en l'homme par la main toute-puissante de Dieu! Et le savant mondain, pourquoi s'égare-t-il si souvent en dédaignant l'appel d'un Dieu qui l'invite à recevoir une communication de la nature divine? C'est qu'avec toute sa science, il n'a pas su apercevoir la corrélation des sciences physiques et des sciences morales, de la nature et de la religion, des choses visibles et des choses invisibles. *C'est que le philosophe n'a rien voulu voir au-delà de sa raison*, c'est qu'enfin on a trop long-temps délaissé l'étude de la Théologie, qui reparaît aujourd'hui de tous côtés par la force même des choses, *pour apporter de nouveau, à chaque être, la raison première et finale de son existence.* »

Quant à moi, je dois me borner ici à montrer aux philosophes l'insuffisance de la raison humaine par elle-même, à donner la solution des problêmes dont elle demande l'explication; ma tâche sera d'établir les devoirs de soumission à la raison divine, qui peut seule la compléter par la foi qu'elle lui impose, et qu'elle a toute autorité de lui prescrire. Ce résumé a donc pour but de mettre dans tout son jour et à l'abri de toute controverse.

1° La matière intelligente par elle-même, puisqu'elle est une concrétion d'intelligence; ce qui résulte des phénomènes de l'aimant, dont le plus petit atome nous présente les trois principes de l'intelligence infinie, l'attraction ou le sentiment, la neutralité ou le jugement, la répulsion ou la volonté, la puissance.

2° L'intelligence infinie dominant la matière, ce qui résulte des phénomènes du magnétisme universel qui, dans son indépendance, conserve les trois principes de l'aimant, et montre que l'intelligence est une dans sa trinité, puisqu'elle peut s'y placer jusque dans le plus petit atome, qui jamais n'en est maître, car il alterne de propriété à chaque division : ce qui était neutre devient pôle sud, ce qui était pôle sud devient pôle nord, tandis que l'intelligence reste toujours une et semblable dans sa trinité matérielle, comme dans sa trinité spirituelle, le magnétisme universel.

3° L'union de l'incorporel au corporel, de l'intelligence à la matière, ce qui résulte de l'union du magnétisme à l'aimant, et présente un fait de certitude extérieure et intérieure qu'on ne peut dénier.

4° La doctrine des Matérialistes qui prétendent que la matière organique, par sa constitution vésiculaire, ainsi que l'appelle M. Azaïs, et comme je l'avais an-

noncé antérieurement dans ma brochure *sur la génération et la double circulation du sang*, peut produire dans le cerveau humain, comme organe, toute espèce de pensées.

5° La doctrine des Spiritualistes qui soutiennent avec raison l'indépendance de l'esprit humain, mais qui ont tort de ne pas reconnaître l'influence qu'y veut exercer l'intelligence matérielle des organes.

6° La doctrine des Sceptiques qui, par la persévérance de leur doute, attestent involontairement l'insuffisance de la raison humaine, et semblent ainsi proclamer la nécessité du secours divin, pour compléter les facultés intellectuelles, secours que la foi seule peut assurer.

La révélation, la tradition nous montrent, dès le principe, un peuple privilégié en communication constante avec Dieu; plus tard, un corps choisi parmi ce peuple, la race lévitique, qui, par révélation directe ou par inspiration, par intuition, recevait la seule, la vraie philosophie, la connaissance de l'Être suprême, l'auteur de toutes sciences; et aux lévites seuls était confié, était dévolu l'enseignement. Sous la nouvelle loi, la communication avec Dieu s'est rétablie par la descente du Saint-Esprit sur les apôtres, par l'institution sacramentale du baptême, qui nous consacre à Dieu en nous conférant l'aptitude à acquérir les trois vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité; et plus spécialement encore pour une classe de privilégiés parmi nous, par l'institution du sacrement de l'Ordre, ce second baptême de la raison humaine, indispensablement nécessaire pour connaître et enseigner la science de la philosophie, dont le dépôt leur est spécialement confié, la science des choses

sacrées, à laquelle la division de nos facultés, division dont plus loin je donnerai les preuves, rend l'esprit humain tout-à-fait inhabile, à moins d'une grâce surnaturelle.

En vain direz-vous :

« *Qui peut tenir lieu de l'autorité religieuse*, remplacer la tradition, devancer les mœurs, qui peut consacrer les intérêts établis? La raison seule. *Élevez la raison, donnez-lui toute sa pureté avec toute sa hauteur*, elle sera la philosophie. Sous la raison du siècle repose donc la philosophie. La théorie de toutes les opinions qui luttent aujourd'hui, leur principe suprême ne peut être autre chose qu'une idée philosophique. Il n'est donc pas vrai, pour qui n'arrête pas sa vue aux apparences, que la philosophie soit une superfluité oiseuse, ni qu'elle ait aucune part à prendre aux choses de ce temps. Elle est le principe secret de tout ce que le temps appelle ses principes; elle est l'esprit même de l'esprit du temps, manifesté par ses doctrines et ses œuvres, par ses renversements et ses créations. »

Élevez la raison humaine! Et comment? Vous ne sauriez le dire; mais vous sentez qu'elle a besoin d'être régénérée, qu'elle a besoin d'un baptême qui complète sa nature. Rien ne peut remplacer l'autorité religieuse, car vous ne pouvez élever la raison humaine à toute sa hauteur qu'en lui donnant le caractère sacré de l'esprit saint, l'unité dans ses trois facultés distinctes, unité qui n'appartient pas de droit, de nature, à l'esprit humain, mais qu'il peut seulement acquérir par la foi.

Mais avant de traiter à fond cette question, je dois donner ici un exposé de la doctrine de Descartes; c'est un préambule indispensable à tout ouvrage philosophique. Je l'abrégerai autant que possible.

« Tout ce qui tombe sous notre connaissance peut se par-

tager en deux classes : la première contient *toutes les choses* qui ont quelque existence soit comme substances, soit comme attributs ; la seconde, *toutes les vérités* qui ne sont rien hors de notre pensée ; le dénombrement en est impossible, il y en a trop ; il est, de plus, inutile, car nous ne saurions manquer de le connaître, lorsque l'occasion se présente et que la nécessité l'exige. Ce qui importe, c'est de savoir que ces vérités existent. Lorsque nous pensons, par exemple, que l'on ne saurait faire quelque chose de rien, qu'il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps, nous ne croyons point que chacune de ces propositions soit une chose qui existe ou la propriété de quelque chose, mais nous la prenons pour une vérité éternelle qui a son siége dans notre pensée, et que l'on nomme une notion commune ou une *maxime*.

» Passons maintenant au dénombrement des choses de la première classe : 1° certaines notions générales qui se peuvent rapporter à toutes choses, savoir : la substance, la durée, l'ordre, le nombre, peut-être d'autres encore ; 2° certaines notions particulières qui servent à classer les choses, comme la distinction des choses intellectuelles et des choses corporelles. Les choses intellectuelles sont les substances intelligentes avec leurs propriétés, savoir : l'entendement, la volonté et toutes les façons de connaître et de vouloir ; les choses corporelles sont les corps avec toutes leurs propriétés, la grandeur (ou l'étendue en longueur, largeur et profondeur), la figure, *le mouvement* (le mouvement serait mieux placé plus loin, avant la lumière, la couleur et les sons, qui, physiquement, sont tous trois le produit d'un mouvement réglé), la situation des parties, la divisibilité, etc. ; 3° enfin, certaines choses que nous expérimentons tous en nous-mêmes, et qui n'appartiennent ni à l'esprit pur, ni au corps seul, savoir : 1° les appétits et les besoins ; 2° les passions de l'âme ; 3° les sentiments, tels que la douleur, le chatouillement, la lumière, la couleur, les sons, les odeurs, le goût, la chaleur, la dureté, et toutes les autres qualités qui ne tombent que sous le sens de l'attouchement.

» La première classe des objets de la connaissance a besoin d'être expliquée article par article.

» 1° Le premier article est la substance ; c'est la chose qui

existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. Observez bien qu'il ne s'agit ici que d'une existence de droit ou de raison ; car, en fait, nous ne connaissons aucune substance qui existe sans qualités, mais toute substance peut être conçue, exister ainsi. Les qualités, au contraire, ne peuvent être conçues existantes hors de la substance. Quant à n'avoir besoin, en fait, que de soi-même pour exister, Dieu seul est dans ce cas ; il est la substance proprement dite. »

Très-bien ; mais attendu que la trinité compose l'unité de Dieu, nous devons trouver trois principes ayant la même substance, ou *théologiquement*, la même essence en fait, en droit et en raison.

« Le néant ne peut avoir aucun attribut ; un seul attribut suffit pour nous garantir la substance. Cependant, il y a dans toute substance un attribut principal qui la constitue, et duquel tous les autres dépendent. Par exemple, l'étendue en trois dimensions constitue la nature de la substance corporelle, et la pensée constitue la nature de la substance intelligente. Car tout ce qu'on peut attribuer au corps présuppose l'étendue, et n'est qu'une dépendance de ce qui est étendu ; et toutes les propriétés que nous apercevons dans ce qui pense ne sont que des façons différentes de penser. Exemples : nous ne pouvons concevoir de figures que dans une chose étendue, mais nous pouvons concevoir l'étendue sans figure. La chose qui pense est concevable sans la volonté et le sentiment, mais *non le sentiment et la volonté sans la pensée.* »

Ainsi, voilà déjà deux des trois formes de l'essence de Dieu bien établies, la substance étendue, la substance pensante ; Descartes n'a pas compris aussi clairement la troisième forme, qui lie le tout ensemble, parce qu'il n'a pas reconnu le temps, ce cachet de l'éternité, comme ayant une existence par lui-même. Il le classe dans *les universaux*, sans donner à ce mot toute sa valeur. Nous allons au surplus, dans ce qu'il ajoute, reconnaître *le temps* sous ses trois divisions particulières.

« 2° Quant à la durée, à l'ordre et au nombre, nous ne devons rien y mêler de ce qui appartient proprement à la substance, ce ne sont pas des choses qui existent par elles-mêmes, ce sont moins des choses que des attributs ou modes généraux des choses. Il n'y a, en fait, que des choses durables, ordonnées, nombrées, et non de la durée, de l'ordre, du nombre. Ces attributs ne diffèrent pas essentiellement des qualités; les modes sont appelés attributs lorsqu'ils sont considérés comme dépendances des substances, et qualités lorsqu'ils sont considérés comme servant à caractériser et à diversifier les substances.

» De ces attributs ou qualités, quelques-uns sont dans les choses mêmes, quelques autres seulement dans notre pensée. Ainsi, le temps distingué de la durée, en général, n'est qu'une certaine façon dont nous pensons à cette durée. Il n'est rien, hors de la véritable durée des choses, qu'une sorte de pensée. »

Puisque la chose qui pense est concevable abstractivement sans sa propre essence, la volonté et le sentiment, pourquoi le temps ne serait-il pas aussi concevable abstractivement sans la durée, le mouvement et le nombre qui le constituent? D'ailleurs, si hors de la durée des choses, le temps n'est qu'une sorte de pensée, il est pensée lui-même.

« Le nombre, considéré en général et sans application à aucune chose créée, n'est point non plus hors de la pensée, ainsi que toutes ces idées générales nommées *universaux*. Nous nous servons d'une seule idée pour penser à plusieurs choses particulières, qui ont entre elles un certain rapport. Voilà l'origine des *universaux* : ce sont les noms données aux idées qui peuvent être employées ainsi, ce sont toutes les choses représentées par une seule idée, comprises sous un même nom. »

Le nombre, la durée et le mouvement, plutôt que l'ordre qui est dans le nombre, car il n'y a pas d'autre ordre que la trinité dans l'unité, voilà les trois divi-

sions trinitaires, les trois abstractions particulières du temps, sous chacune desquelles on peut le concevoir séparément. Ces trois abstractions sont indispensablement l'une dans l'autre, dans tel ordre qu'on veuille les mettre, et se réunissent dans le temps auquel viennent aussi s'unir la pensée et l'espace, pour se fondre dans une seule et même unité. Ainsi, la pensée, l'espace et le temps ne sont qu'une seule et même substance abstraite, formant l'image de la trinité mystérieuse. Il est étonnant que Descartes n'ait pas reconnu le nombre comme vérité primitive, c'est dans le mystère de la trinité qu'est inscrite d'une manière absolue la science des mathématiques. Il n'y a pas d'autre principe d'ordre que trois dans l'unité, et ces trois se subdivisant chacun par trois, ne peuvent rester dans l'unité qu'autant que leurs subdivisions se réunissent aussi chacune à leur souche trinitaire; dans la division trinitaire et dans toutes les subdivisions sous-trinitaires conservant l'unité, se trouvent, au physique comme au moral, les seules vraies catégories. Au physique, l'eau, l'air et le sang, qui ne sont qu'un, selon saint Jean, nous montrent une première division que M. Dumas a su étendre dans la décomposition de l'albumine, du caseum et du serum, ainsi que dans celle du ligneux, de l'amidon et de la dextrine, qui, donnant le même produit, semblent ainsi ne former qu'une seule et même substance douée d'une propriété différente, suivant l'occasion; quant au moral, le jugement, l'imagination, le sentiment, nos trois facultés intellectuelles, ont chacune leurs divisions trinitaires, qui ont elles-mêmes leurs subdivisions semblables; mais il ne m'importe ici que de préciser la division du jugement, savoir :

l'esprit d'entendement, l'esprit de raisonnement, l'esprit de réflexion; et maintenant que ces différentes dénominations ont dû faire comprendre ma pensée, je déclare l'entendement, le raisonnement, la réflexion, facultés trinitaires, constituant seules le *jugement* comme *fonction de l'unité entre nos représentations diverses*, selon l'expression de Kant. Mais ces trois facultés ne constituent le jugement que si elles sont parfaitement d'accord, tout indépendantes qu'elles soient l'une de l'autre, car l'union, l'unité entre elles n'est pas forcée. Cette unité est le caractère propre de l'Esprit-Saint, non pas de l'esprit humain, qui ne peut le recevoir que par la foi. Or, s'il n'a pas la foi dans l'unité mystérieuse, il lui manque l'essentiel. Ne possédant pas le jugement dans sa plénitude, le doute est sa nature. Donc la raison humaine est naturellement incomplète, si elle n'est relevée par la foi, qui lui communique cette unité : d'où l'on voit que l'entendement étant la faculté incomplète du jugement s'applique seulement à la nature de l'esprit humain, et que le jugement fait partie sous-trinitaire de l'intelligence infinie. En recherchant ainsi les divisions premières de l'imagination et du sentiment, on reconnaîtra que toutes leurs subdivisions se rapprochant, se confondant les unes dans les autres, ont peine, au milieu des obsessions multiples des fibres organiques, à se maintenir dans leur subdivision première, et ne peuvent réussir à garder le principe de l'ordre, le principe de l'unité, que par leur union à la foi, à l'espérance, à la charité, aux trois vertus théologales, qui leur sont infusées sacramentalement par le baptême; la foi pour compléter la faculté de l'entendement, l'espérance pour celle de l'imagination, la charité pour celle du senti-

ment ; mais ces vertus, formes surnaturelles de l'âme, pour entrer en exercice, ont besoin d'être développées par l'enseignement. Or, qui peut donner cet enseignement, sinon ceux en qui la foi est parfaite, qui en ont conféré l'aptitude ?

« 3° La distinction entre la substance incorporelle et la substance corporelle se conçoit nettement si l'on a soin, dans ces expressions, de concevoir la substance qui pense et la substance qui est étendue. La substance se conçoit difficilement sans la pensée ou sans l'étendue ; c'est un effort d'esprit, une haute abstraction ; mais la notion que nous avons, soit de la pensée, soit de l'étendue, éclaire et vivifie sur-le-champ la notion de substance, et la distinction des deux sortes de substances se présente d'elle-même à l'esprit humain.

» La pensée et l'étendue peuvent donc être considérées comme constituant l'une l'essence de l'âme, l'autre celle du corps ; mais elles peuvent aussi être isolées par l'esprit, et considérées comme des modes, comme des dépendances de la substance. Prises ainsi, nous les concevons avec la même netteté ; il faut seulement se souvenir qu'elles ne peuvent exister par elles-mêmes. »

Comme abstractions, comme infinies, elles peuvent exister par elles-mêmes, puisqu'elles font parties trinitaires de la substance infinie, et elles ne peuvent être considérées comme ses dépendances sous ce rapport. Ainsi, la vraie distinction entre la substance incorporelle et la substance corporelle, est la distinction entre le fini et l'infini. La pensée et l'étendue, prises abstractivement, sont infinies ; la pensée et l'étendue, prises comme essence de l'âme, essence du corps, sont substances finies, dépendantes de la substance infinie qui les a créées.

« 4° Que nous ayons une conception distincte des diverses

façons de pensée, comme imaginer ou entendre, ou des diverses façons d'étendue, comme les figures et les mouvements, c'est ce qui n'a besoin que d'être énoncé. On en peut dire autant des affections, des sentiments, des appétits. Il n'y a d'obscur et d'incertain que les jugements que nous prononçons quelquefois sur la cause, le but ou le résultat de ces diverses modifications de notre nature.

» La douleur, la couleur, les autres sentiments sont choses très-claires, lorsqu'on les considère simplement comme des pensées. Voulons-nous juger que ce sont des choses qui subsistent hors de notre pensée, la conception alors s'obscurcit. Qu'est-ce que la couleur dans un corps étranger ou la douleur dans un membre? Avouons que nous le savons mal, puisque c'est gratuitement que nous supposons, soit dans la douleur du membre, soit dans la couleur de l'objet, une ressemblance quelconque avec le sentiment de la douleur et de la couleur. Ces sentiments ou les qualités auxquelles nous les rapportons, sont évidemment des notions bien moins parfaites que ces autres propriétés, telles que la figure et le mouvement, que nous apercevons clairement dans tous les corps. Que sur la foi de nos sentiments nous affirmions qu'il y a dans les objets, tels qu'ils soient d'ailleurs, je ne sais quoi qui cause ces pensées confuses qu'on nomme sentiments, rien de plus légitime. Ainsi, je crois apercevoir une certaine couleur dans un objet, donc il y a dans les objets quelque chose dont la nature m'est inconnue, et qui produit en nous un sentiment fort clair et fort manifeste, qu'on nomme le sentiment des couleurs; l'induction est permise, mais conclure que *ce qu'on nomme couleur dans un objet, existe dans cet objet*, et ressemble entièrement à la couleur qui est dans notre pensée, c'est avancer ce qu'on ignore, c'est comprendre ce que l'on ne conçoit pas. Telle est, sans contredit, la plus grande source de nos erreurs : le langage falsifié par les illusions du sentiment, les propage et les perpétue; par-là s'est prolongée l'enfance des sciences physiques.

» Cette confusion que Descartes signale entre les qualités qui sont éminemment intelligibles et celles qui ne se révèlent qu'au sentiment, est la base de la distinction fameuse entre les qualités premières et les qualités secondes de la matière.

Celles-ci, qu'on se le rappelle bien, ne sont, pour parler comme lui, conçues clairement que dans le sentiment qu'elles occasionnent. En elles-mêmes, elles sont inconcevables.

» Le tableau des notions de l'esprit humain, que nous venons de tracer d'après Descartes, est en même temps une description de l'univers. Ce qu'il a appelé *les choses*, sont les êtres et leurs qualités; ce qu'il a nommé les vérités, sont leurs lois fondamentales. »

Présentons maintenant quelques observations sur les qualités premières et les qualités secondes de la matière, sur le sentiment de la couleur, sur le mouvement que Descartes a placé dans les choses purement corporelles, et qu'il aurait mieux fait de placer avec la lumière, la couleur et les sons.

D'abord, le mouvement comme partie sous-trinitaire du temps, l'abstraction primitive à laquelle toutes les autres viennent se réunir, n'est pas, il s'en faut de beaucoup, purement corporel. Il dépend de l'esprit pur, qui le joint, sous certaines lois, aux corps, à la matière en les créant. Il est la vie même : si le mouvement se trouve rangé, quoique improprement, dans les qualités, les modes du sentiment, il est une qualité *à priori*, une de ces qualités nommées à tort qualités secondes de la matière, puisqu'elles ne sont inconcevables que par cela seul qu'elles n'ont d'autre explication possible que dans les abstractions primitives, comme la lumière, le son et la couleur, ces premiers produits du mouvement. Pour le son, je l'ai expliqué dans mon *Examen des ouvrages physico-philosophiques de M. Azaïs* (1). Reste donc à examiner la couleur et la lumière.

---

(1) In-8°; 1 fr. 50 cent. Chez Ladrange, Libraire, 12, quai des Augustins, et chez l'Auteur.

La lumière blanche est le mouvement précipité des sept couleurs primitives ; cela est reconnu en physique. J'ajoute que ces sept couleurs sont produites elles-mêmes par un mouvement successif régulier. Que se passe-t-il, en effet, dans nos prismes? décomposition et recomposition instantanée ; la couleur de la lumière devient sensible parce que nous pouvons saisir le moment de sa formation, que ces instruments savent nous ralentir, en laissant réfléchir l'un après l'autre chacun des sept mouvements qui éclatent de couleur selon l'ordre dans lequel ils se succèdent du rouge au violet. La couleur rouge est créée par le premier mouvement irrégulier, indéterminé du vide ou de l'étendue, comme on voudra l'appeler; mais pour la succession du rouge au violet, ces mouvements se régularisent de temps, et deviennent successifs l'un à l'autre jusqu'au nombre sept. Ainsi, le septième forme un angle de temps avec le premier, et s'en trouve plus éloigné que le deuxième, que le troisième, que le quatrième, que le cinquième, que le sixième. Voilà tout à la fois la théorie de la coloration lumineuse et celle des couleurs, qui sont ainsi des qualités réelles de la matière produite par un nombre multiple déterminé de mouvements, annoncé par sa couleur.

Les sept mouvements électriques composant la lumière ont lieu successivement. Dès-lors il y a un intervalle forcé entre chaque mouvement, car s'il n'y avait pas intervalle, il n'y aurait pas solution de continuité, il n'y aurait qu'un seul mouvement. Cet intervalle est un mouvement qui, dans un sens opposé, vient se placer à côté du premier mouvement; ainsi, cet intervalle est une raie de lumière entre deux raies de lumière, puisque c'est une raie de vide entre deux

raies de vide. Or, nous savons par la théorie des interférences, que deux raies lumineuses qui se rencontrent perdent une partie de leur éclat, peuvent même s'obscurcir. Donc le premier mouvement donnant le rouge, le second devra donner l'oranger, c'est-à-dire le rouge affaibli par une première teinte d'obscurité, le troisième devra donner le jaune, c'est-à-dire l'orangé affaibli par une deuxième teinte obscure, et ainsi de suite jusqu'au septième. Au surplus, cette succession de mouvements, ces raies obscures de la lumière, sont reconnues par M. Pouillet.

« On appelle raies du spectre les changements brusques d'intensité que Frauenhofer a découverts dans la lumière du spectre. Ces changements se présentent sous l'apparence de lignes noires ou presque complétement noires, pour le soleil, les planètes et les étoiles, et de lignes brillantes pour la lumière électrique et celle d'une lampe. »

Nous pouvons donc conclure que ce qu'on nomme couleur dans un objet existe dans cet objet, c'est la racine constitutive de son nombre multiple d'un des sept mouvements inhérents à sa nature, et que le mouvement, le nombre et la durée sont les trois subdivisions sensibles du temps.

« De tous les dogmatiques, Descartes est peut-être celui que la question de la réalité extérieure a le plus embarrassé. Cependant, en voici une solution tirée du livre des *Principes*.

» Nous expérimentons en nous-mêmes que tout ce que nous sentons vient de quelque autre chose que de notre pensée. Ce *quelque autre chose* nous paraît être une matière étendue en trois dimensions, si ce n'était pas d'elle, mais de Dieu que nous vinssent immédiatement nos sensations, Dieu nous tromperait; la nature serait une apparition destinée à nous abuser. Or, rien ne répugne davantage à l'idée que nous avons de

Dieu. La substance étendue existe donc, et par l'entremise de nos sens, il nous en parvient de certains sentiments. L'âme n'a point connaissance de la matière directement par elle-même, mais grâce à cette portion de substance étendue à laquelle elle est étroitement jointe, et cette connaissance purement sensible est très-incomplète, parce qu'elle a pour but de nous éclairer par le sentiment sur l'utilité dont les choses extérieures nous peuvent être, et non de nous en révéler la nature. »

Puisque la matière est de l'étendue concrète, et que l'étendue pure est identique avec l'intelligence, l'âme peut, et par elle-même, et grâce à cette portion d'étendue concrète avec laquelle elle est jointe, avoir connaissance de la matière. La substance étendue intelligente existe donc très-réellement, et saint Jean nous le certifie en nous révélant que sur la terre, il y en a trois qui rendent témoignage, et que ces trois ne font qu'un; donc notre âme, comme nos organes, notre corps, sont en communication constante avec l'étendue, avec la substance étendue dans les trois primitives essences matérielles, l'eau, l'air et le sang.

« Ce que nous savons de la nature des corps, nous le devons à l'entendement; c'est lui qui nous fait connaître que *la nature de la matière consiste dans l'étendue*. La couleur, en effet, est toute relative à nos sens, la pesanteur peut se supprimer par la pensée. Quant à la dureté, supposez un corps dans un mouvement tel que toutes les fois que nous y portons les mains, il se retire; aucune résistance ne s'opposant à ce mouvement de nos mains, la dureté disparaîtra. Ainsi, la nature des corps ne consiste dans aucune de ces qualités que nous apercevons par l'entremise de nos sens, rien ne nous attestant qu'elles aient aucun rapport de ressemblance avec ce que nous en imaginons sur la foi de la sensation. Nous pouvons supposer que le corps n'a aucune de ces qualités, et cependant il restera toujours un corps. Vous ne pouvez, au

contraire, diminuer l'étendue d'un corps, sans le diminuer lui-même; il perd de la substance en perdant de l'étendue; supprimez-lui l'étendue toute entière, le corps n'est pas seulement insensible, il est inconcevable.

» Le corps anéanti laisse un espace vide égal à son étendue. Ainsi, l'espace n'est pas réellement distinct de l'étendue. On voit que, selon Descartes, la même étendue qui constitue la nature des corps constitue aussi celle de l'espace : l'une ne diffère de l'autre que comme l'individu diffère du genre; c'est dire que l'espace est un nom abstrait, c'est le reléguer parmi les universaux.

» En deux mots, le lieu intérieur, c'est-à-dire l'espace qui est compris entre les extrémités d'un corps, est identique à l'étendue, et le lieu extérieur, c'est-à-dire la place qu'il occupe, ou, comme dit Descartes, la superficie qui environne immédiatement le corps n'est rien ou n'est que la relation des corps entre eux, en tant qu'ils sont placés les uns en regard des autres. Quant à cette superficie, en général, qui n'est point partie d'un corps plutôt que d'un autre, ou bien encore à cet espace où il n'y a point de substance, c'est le vide. Mais il n'existe pas, dans tout l'univers, car l'univers est corporel, partant il est étendu, et là où il y a étendue, il y a substance; l'étendue étant l'essence de la substance corporelle.... L'étendue n'étant pas la substance, ne peut exister par elle-même; elle exige la substance. Le vide serait le néant étendu; donc le vide ou l'espace pur implique.

» Les conséquences de cette théorie de la matière et de l'espace sont importantes. La première est que le monde ou la matière étendue qui compose l'univers n'a point de bornes; car au-delà de celles que nous voudrions feindre, nous concevons nécessairement des espaces indéfiniment étendus; d'où il suit qu'il ne peut y avoir plusieurs mondes : l'univers est unique.

» D'où il suit encore que le monde est fait d'une seule matière. Il y aurait plusieurs mondes qu'ils seraient faits de cette même matière, car l'étendue est son essence, et l'étendue est toujours l'étendue, elle ne peut être conçue autre qu'elle est. Le monde matériel est *rigoureusement homogène.* »

Ceci mérite explication. Le monde n'est rigoureusement ni unique ni homogène; d'abord, nous ne pouvons pas le réduire à une seule monade, puisque l'étendue se divise en trois essences matérielles, ayant chacune une existence particulière; je sais bien que ces trois monades de la matière, l'eau, l'air et le sang, ne sont qu'un dans la création, qu'elles sont la même matière dans une combinaison différente, mais il n'en est pas moins vrai que, par le témoignage dont elles sont gratifiées séparément, elles ont une existence distincte et indépendante l'une de l'autre, et que par cela seul elles paraissent destinées à former trois mondes d'une nature diverse, s'imposant des bornes l'un à l'autre, et n'en pouvant mettre à l'espace infini, qui, s'élevant par la verticale en plans horizontaux, se trouve naturellement séparé, autant qu'il le veut, de ses trois créations, et sans que nous puissions concevoir de terme à la hauteur des cieux, c'est-à-dire à son infini.

La révélation nous apprend qu'au jour du jugement, il y aura des lieux inférieurs, des ténèbres extérieures où seront jetés pour l'éternité ceux qui auront mérité toute la colère et la vengeance divines; nous savons que lors de la création, la terre était cachée sous les eaux, *Appareat Arida*, d'où nous pouvons conclure que le monde matériel du sang, ce sédiment terrestre, le monde organique, tel que nous le reconnaissons, s'il est infidèle au témoignage qu'il a reçu de Dieu, en ne lui rendant pas hommage de la foi qu'il lui avait imposée, doit être changé en des abîmes de souffre, d'un feu inextinguible, véritable image du désordre, d'un mouvement continuel qui n'a ni règle ni mesure, mouvement irrégulier, désordonné de l'intelligence

subjuguée par la matière. Voilà donc un premier monde infailliblement borné, le monde des enfers.

Mais la miséricorde et la justice de Dieu marchent d'un pas égal. En divisant l'étendue en trois plans horizontaux distincts, il a réservé le plan intermédiaire pour le monde d'expiation, et l'eau nous donnera un second monde, qui sera borné par le monde supérieur de l'air, ce troisième monde plus rapproché de Dieu, de l'étendue abstraite, et qui pourra y être uni. Donc l'étendue abstraite ou l'espace, l'esprit pur, le temps, ces trois qui ne sont qu'un, Dieu enfin existe et est infini, car les plans horizontaux n'ont point de bornes, soit en s'élevant verticalement, soit en abaissant de plus en plus les plans inférieurs.

« Les propriétés des objets ne sont que des façons de penser ou des façons de sentir. Celles-ci sont relatives et n'ont d'absolu que la cause qui les produit, attestée par la véracité de Dieu ; celles-là sont conçues comme absolues, mais elles sont plutôt nécessaires à notre intelligence qu'aux choses mêmes, et la foi due aux conceptions claires et distinctes de notre intelligence est sans doute obligée en fait, mais elle ne l'est en droit qu'à raison de celle qui est due à l'auteur de nos facultés. La conscience du moi est seule exceptée, car elle précède tout.

» Cependant, de toutes les propriétés absolues, une seule est conçue comme absolument nécessaire à l'existence des corps : c'est l'étendue.

» L'étendue est l'essence de la nature de la matière comme la pensée est l'essence de la nature de l'esprit.

» Par cet exposé des principes généraux de la métaphysique de Descartes, on voit qu'il a établi trois vérités premières, l'existence du moi, celle de Dieu, celle de la matière.

» En établissant l'existence du moi, il a développé presque toute la psychologie.

» Par la notion de Dieu, il a garanti la vérité de nos jugements et de toutes les existences.

» En sondant la réalité de la matière, il a distingué en elle des propriétés générales et absolues..... D'autres propriétés sont relatives à l'homme ou purement sensibles; elles se connaissent par l'intermédiaire des sens. Le corps met l'esprit en communication avec la matière extérieure. Ainsi, l'union de l'âme et du corps est la clef de nos sensations; l'âme ne sait que dans le cerveau. La science des sensations doit donc se chercher dans l'étude du cerveau et des nerfs; et, en effet, pour Descartes, toute cette propriété de la psychologie n'est guères que de la physiologie. Sous ce rapport, il s'est livré aux recherches les plus subtiles, j'ajouterai aux conclusions les plus hypothétiques. Je ne sais si ce spiritualiste déclaré, qui semble avoir rouvert parmi nous l'école de Platon, n'est pas celui dont l'exemple a le plus encouragé les naturalistes à étendre leur compétence hors du monde matériel, et *à chercher dans l'organisme les fibres de l'esprit humain.*

» Il y a, dit-il, entre le moi et les objets « une faculté de produire des idées. *Cette faculté active ne peut être en moi.* » Ainsi, il semble borner dans la production des idées l'esprit à un rôle passif; il le place à l'égard du monde extérieur à peu près dans la relation du miroir à la lumière, et son esprit paraît visiblement, au moins par le langage, dans cette vieille opinion de l'école qui attribuait les idées aux espèces sensibles, aux essences des objets matériels. Cette opinion devait conduire un esprit bien fait à la doctrine des idées innées. Car, comment expliquer autrement l'origine de celles de nos idées qui ne peuvent en aucune manière être rapportées aux émanations d'objets placés à la portée de notre sensibilité nerveuse, telles que l'idée de Dieu, et d'autres analogues; mais il restait de la théorie générale que les idées, même innées, étaient des effets positifs, matériels ou peu s'en faut, de causes extérieures. »

On voit effectivement que Descartes, sans oser développer toute sa pensée, cherchait à prouver la certitude extérieure en indiquant l'intelligence matérielle soumise au spiritualisme universel, à Dieu. Pour lui, le temps n'était pas encore venu de prouver l'esprit infini par le matérialisme, d'apprendre aux hommes

que la matière étant de l'intelligence concrète, toutes ses formes diverses étaient abstractivement dans celui qui, les ayant créées avec lui-même, en avait les idées, qu'ainsi l'idée étant un être réel en Dieu, pouvait être innée comme celle de Dieu, pouvait être acquise et naître par l'indépendance de notre âme et par l'empire qu'elle a la faculté d'exercer sur nos organes, pouvait être donnée par nos organes, par la matière extérieure ou par Dieu à notre âme, qui, dans son libre arbitre, pouvait l'accueillir ou la rejeter.

En effet, la matière comme l'esprit est un phénomène d'étendue et un phénomène de mouvement; car, pour penser on sépare momentanément les trois principes du jugement pour les réunir aussitôt. Mais puisque l'esprit et l'étendue ne sont qu'un, il suit que la pensée peut venir de l'étendue comme de l'esprit, que l'esprit renferme toutes ses pensées propres, comme toutes celles que pourraient former l'étendue abstraite et l'étendue matérielle; car l'étendue étant l'essence de la matière, et la pénétrant jusqu'au plus plus petit atome, elle lui communique la vie, l'intelligence qu'elle a comme une des formes de la Trinité. Mais, puisque l'étendue est l'essence de la matière, la matière est un produit, une création de l'étendue, elle est donc de l'étendue concrète, c'est-à-dire de l'intelligence concrète, puisque l'étendue et l'intelligence ne sont qu'un dans la Trinité, et en remontant ainsi à la formation, à la création de la matière, nous pouvons concevoir facilement que toutes les formes corporelles, organiques, toutes les espèces de sensations, de sentiments, se trouvent abstractivement dans l'étendue pure, ainsi que dans les deux autres abstrac-

tions de la Trinité, comme les pensées, les sensations propres à chaque forme matérielle sont inhérentes à la matière.

Mais, dira-t-on peut-être, si vous prétendez que toutes les sensations corporelles, les idées matérielles sont en Dieu, vous le rendez en quelque sorte participant de nos actions perverses, de nos mauvaises pensées? Non, certes; car Dieu, étant *le bien moins le mal*, doit nécessairement avoir connaissance du mal, que, dans sa prescience il a rejeté de toute éternité. Il n'en peut donc être troublé, il sait que, dans ses créations, tel mauvais résultat de combinaison n'est pas impossible, mais il sait aussi qu'il n'y saurait prendre part; il sait que tout ce qui s'écartera du principe de l'ordre de la Trinité mystérieuse est à jamais privé de sa vue céleste, pour toujours séparé de l'infini.

Dieu a donc dans sa pensée toutes les formes éventuelles de la matière, toutes les nuances corporelles, et sa pensée n'en reste pas moins indépendante et pure de l'existence de la matière, de la création des organes, dont toutes les formes se trouvent en esquisse en lui-même, intelligence immatérielle. Puisque l'âme de l'homme est faite à son image, cette âme n'a pas non plus besoin d'organes pour sentir, pour vouloir, pour penser. Mais comme l'âme est unie à un corps, à une matière intelligente finie, ce corps, lui, a besoin d'organes pour sentir, pour vouloir, pour penser, et c'est dans la liaison des organes à l'âme que nous trouvons l'union mystérieuse du corporel à l'incorporel. Ainsi, l'homme corporel, organique, conçoit des idées, des sentiments qui ne laissent de traces dans son cerveau que si l'homme spirituel, l'âme humaine y consent, y répond par ses cavités. Mais si

cette âme se sépare de Dieu, en ne lui rendant pas hommage de la foi qu'il lui doit, les cavités cérébrales réservées pour son âme sont bientôt envahies par les obsessions organiques, qui finissent par les remplir complétement. Alors l'âme humaine est passée dans la matière organique, elle est devenue matérielle, cérébrale, et augmente les désordres de la matière qui, par elle-même, n'a ni règle ni mesure, a perdu le centre qui la liait à l'unité, seul principe de salut, et se trouve absorbée par la complication multiple des organes.

Vous sentez, vous reconnaissez bien la nécessité de l'unité pour toutes les actions humaines, mais vous ne la concevez pas dans la Trinité; telle est la source de toutes vos erreurs. C'est en décomposant par abstraction l'unité par trois, chaque principe de la Trinité se subdivisant ainsi d'eux-mêmes, qu'il faut procéder, comme je l'ai déjà dit, pour trouver les vraies catégories des facultés intellectuelles.

« A quelque point que vous poussiez l'analyse des facultés intellectuelles, quelque différentes, quelque nombreuses que vous parveniez à les faire, il nous est impossible de ne pas reconnaître qu'elles sont simultanées. Elles se servent et se modifient mutuellement, elles se limitent et s'unissent dans leur action commune, elles se redressent et se complètent les unes les autres. Dans la pratique, il faut de la sensibilité pour vouloir, de la mémoire pour raisonner, de l'imagination pour réfléchir; les combinaisons sont infinies. Il suit que non-seulement les facultés se meuvent dans un commun milieu, mais encore qu'*elles appartiennent à un seul et même être*. En effet, ce n'est pas la mémoire qui se sert de la réflexion, ou le raisonnement qui emploie la volonté. Il y a quelque chose qui use de la volonté, de la réflexion, du raisonnement, de la mémoire. Il y a quelque chose qui donne l'unité aux facultés diverses, qui fait leur unité, qui est l'unité même. Nous avons

conscience de cette unité, qui veut et pense, qui juge et imagine, qui agit enfin ; c'est ce qu'on a appelé l'unité consciencieuse du moi. Le *moi* est un, le moi est indivisible. Cette unité est consciencieuse, c'est-à-dire que le *moi* se sent *un;* et, dans le passé comme dans le présent, dans la rêverie comme dans la passion, n'aperçoit en lui-même ni interruption ni duplicité ; il s'assure en son identité. Si donc le sujet de nos facultés, si le moi est un et indivisible, la substance du *moi* l'est également; elle est simple, une, immatérielle ; elle est l'âme, l'âme seule et véritable unité, qui subsiste et dure en nous à travers tous les changements de la vie; centre invisible où se confondent tous les sentiments et toutes les idées. »

Comment établirez-vous une relation régulière entre ce centre, où viennent se confondre tous les sentiments, toutes les idées, et nos organes qui y affluent, si ces organes ne renferment pas en eux-mêmes le même principe que vous accordez au centre, l'intelligence, la vie ! Que cette vie, cette intelligence soit retirée accidentellement à votre bras, que sa constitution vésiculaire soit anéantie par une paralysie, essayez de lui communiquer votre vouloir, votre pensée, il n'y répondra pas, il restera toujours paralysé. Donc chaque organe a par soi-même, par sa constitution vésiculaire, l'intelligence, la vie. Relativement à sa petitesse, elle s'y trouve proportionnelle au centre commun, et cette proportion devient encore plus minime dans les fibres qui y correspondent; mais la constitution vésiculaire est essentielle à chaque atome de matière organique. Aussi, Jésus-Christ, pour guérir le sourd, prononce-t-il ce seul mot, qu'il adresse à l'organe de l'ouïe : *Ephteta*, ouvre-toi. Quant à l'unité de la raison humaine, de l'âme humaine, elle n'est pas constante ; cela apparaît de reste par les inconséquences, le trouble des fa-

cultés intellectuelles ; et les phrénologistes reconnaissent avec raison un siége distinct, une cavité particulière dans le cerveau, pour chacune de ses trois facultés; c'est cette division de l'âme qui établit son libre arbitre ; par là elle se trouve indépendante de la matière organique et de l'âme divine, une, infinie, dont le siége est dans le cœur.

Voici les trois divisions que M. Azaïs, d'après Broussais, établit dans le cerveau :

« Partie inférieure où se trouvent les idées les plus » simples, fruits de l'organisme fondamental, ce » domaine de la vie positive; partie supérieure, do- » maine de la vie poétique, non moins essentiel à la » nature humaine, domaine formé des idées les plus » vives, les plus favorables aux espérances ardentes, » aux conceptions imaginaires; partie intermédiaire, » domaine de la raison, de la circonspection, de » la prudence, où résident les idées modérées, » fruits de la réflexion, de la méditation, de l'expé- » rience. »

Ainsi, la division de l'âme en ses trois cavités cérébrales est bien reconnue, ainsi la division de la raison en ses trois facultés distinctes, l'entendement, l'imagination, le sentiment, n'est pas niable. Donc il faut, outre notre âme humaine, outre notre âme organique, une autre âme de nature plus élevée, qui soit une par nature, sans division, qui, dans son unité, possède les trois facultés divisées de notre âme organique, une âme tout à fait immatérielle, qui ait un siége hors du cerveau, et puisse au besoin correspondre avec lui. M. Azaïs reconnaît la nécessité de cette seconde, ou plutôt de cette *troisième* âme, en ajoutant qu'il faut à l'homme, et dans le sein même de son âme organique,

un régulateur veillant à la pondération respective des deux genres d'impulsion extrême. Ce n'est pas sans motif que je viens d'appeler l'attention sur notre troisième âme, c'est afin de les caractériser toutes trois, pour empêcher la confusion à cet égard : 1° âme divine, infinie, qui, comme on l'a vu plus haut, a son siége dans le cœur; 2° âme organique, instinct, la matière cérébrale même sans ses trois cavités centrales; 3° âme humaine, finie, qui réside dans les trois cavités ci-dessus, et ainsi renfermée dans l'âme organique, constitue, suivant l'expression de Descartes, l'humanité, l'union réelle et substantielle de l'âme au corps.

M. Azaïs place le régulateur qu'il veut donner à l'âme dans la région moyenne, dans la division intermédiaire réservée à l'entendement. Mais qu'est-ce qu'un régulateur? C'est un dominateur qui a des forces, des attributs supérieurs, commandant le respect, la déférence, la soumission de ceux qu'il a à concilier. Donc M. Azaïs reconnaît que, par sa division, l'âme humaine est hors de l'unité. C'est cette division, ce défaut d'unité qui constitue son libre arbitre, et l'entendement, cette division intermédiaire dont il fait le régulateur des deux autres, cesserait de leur être égale, par la prérogative qu'il veut lui rendre naturelle. Il n'y aurait plus de mérite dans la raison humaine, elle serait sans libre arbitre, elle ne pourrait errer; cependant nous voyons constamment la raison humaine concevoir de mauvaises pensées, conseiller des actions blamâbles, proclamer des absurdités.

L'âme divine, par son infini, a pourvu dès l'enfance au développement de tous les organes, a fourni une cavité centrale dans le cerveau, pour y former le

trône de l'âme humaine, et ne s'est arrêtée dans sa contribution à l'accroissement organique, qu'au moment marqué où l'âme humaine et l'appareil organique se sont trouvés dans un juste équilibre, les laissant alors à leur action et réaction propre, et ne se réservant, pour constater sa présence, que les conseils de la conscience, ce miroir, qui ne se ternit jamais, toujours clair, toujours lucide et brillant aux yeux qui le veulent consulter. L'âme divine, partie de l'infini, ne saurait en être séparée, elle lui reste fidèlement unie, et lorsque sa mission est terminée, l'homme a cessé de vivre, elle s'est envolée vers l'infini.

Si l'âme humaine qui, hors l'infini, a tous les attributs de l'âme divine, la puissance, le sentiment, l'intelligence, restait une, ne divisait pas ses facultés dans le cerveau, ne conservait qu'une seule cavité cérébrale, elle se trouverait, par nature, en communication directe, constante et forcée avec l'âme divine, qui la dominerait de son infini. L'homme alors n'aurait pas son libre arbitre, il perdrait le mérite de ses actions, car il n'y aurait pas combat possible entre sa puissance organique et son âme, qui la subjuguerait par son unité. Mais il faut pour que cette unité ait lieu, que chaque division de l'âme s'élève constamment à l'âme divine, sans se laisser en rien dominer par les organes. L'état de sainteté est le résultat de cette unité de l'âme humaine dans ses divisions. Il fait disparaître la matière, qui se trouve ainsi spiritualisée; car, ainsi que le pense Descartes, l'âme humaine est très-étroitement conjointe réellement et substantiellement au corps, et cette union, unité de composition, constitue l'humanité. J'ajouterai que *cette unité de composition doit devenir unité de nature.* Elle ne peut

avoir d'autre but. Ainsi, dans chaque individu, l'esprit doit être à tout jamais matérialisé, c'est-à-dire soumis à l'irrégularité, aux désordres de la matière, ou la matière doit être à tout jamais spiritualisée, c'est-à-dire ramenée aux principes de l'ordre, de l'unité trinitaire. L'esprit et le corps sont deux substances, soit; mais la seconde ayant la même origine que la première, étant seulement d'une nature plus épaisse, plus compliquée par sa concrétion, il s'agit, dans l'union du corporel à l'incorporel, d'éprouver si la première substance saura rappeler la seconde à sa simplicité, à son origine céleste, ou si la seconde pourra s'emparer de la première pour l'identifier avec elle, la soumettre à la complication de ses désordres.

Ainsi, l'union de l'âme au corps a pour but le triomphe difficile du principe de l'ordre; mais ce principe de l'ordre ne se découvre que dans l'unité trinitaire. Or, les trois divisions de l'âme la privant de cette unité, on voit que, sans un secours efficace, elle est inhabile à introduire l'ordre dans ses organes, dans la matière qu'elle est cependant appelée à dominer. Ce que par elle-même elle est impuissante à opérer, doit lui faire sentir la nécessité d'une raison supérieure qui puisse la rendre participante des prérogatives de l'unité, qui lui manque. Ce n'est donc qu'à l'esprit infini, qui réunit en lui-même les trois principes primitifs, qu'elle peut demander la connaissance de cette unité. Donc la foi dans le mystère de la Trinité est le premier pas à faire pour l'esprit humain, le premier anneau qui enchaîne l'âme humaine à l'âme divine, dont l'assistance lui est indispensable; et cette assistance lui est plus ou moins nécessaire, selon que

sa foi est plus ou moins vive, constante; cette assistance, fondée sur la foi, est égale pour les trois facultés de l'esprit humain.

Mais c'est particulièrement à la faculté de l'entendement que la foi est indispensable; sans elle, il s'égare dans le scepticisme et la négation de tout principe; et, comme la foi s'établit et se conserve par l'enseignement, l'esprit infini, dans des vues de miséricorde, pour suppléer à l'insuffisance de la raison humaine, pour compléter l'entendement humain, l'a rendu participant de son unité infinie, par l'institution du sacrement de l'Ordre. Il a ainsi dévolu l'autorité de l'enseignement à une classe choisie, et qu'il a voulu privilégier.

Comment l'esprit infini aurait-il pu abandonner l'enseignement à l'esprit humain, indistinctement, sans le relever de sa nature incomplète? Dans l'âme divine comme dans l'âme humaine, le doute est la base fondamentale de l'entendement qui, dans l'unité divine, se change en jugement; on ne peut conclure qu'après examen consciencieux. Le jugement est donc dans son union avec le doute, une faculté possible de l'esprit humain, mais attendu que le jugement n'est uni au doute que dans l'unité de l'âme divine, et que la division de l'âme humaine rompt cette unité, le doute reste la nature, l'essence de la raison humaine, et il n'est pas étonnant que le doute, le rationalisme, ait dominé le monde.

La consécration de l'Ordre donne à l'entendement la science des choses sacrées, mais de celles-là seulement. Donc du sacrement de l'Ordre découle la science des sciences, donc à la hiérarchie ecclésiastique est dévolue l'autorité de l'enseignement, donc la

liberté d'examen, interdite au reste des hommes, est le privilége exclusif du clergé, qui tient ainsi de Dieu même l'autorité de l'enseignement. Ainsi, le sacrement de l'Ordre, ce second Baptême, qui complète la faculté de l'entendement en lui conférant l'unité, qui lui manquait, sanctifie dans cette faculté la hiérarchie ecclésiastique chargée de l'enseignement, mais ne sanctifie pas l'homme, qui reste dans son indépendance, dans son libre arbitre pour ses actions, qui est abandonné à ses propres forces dans les deux autres facultés de son âme, le sentiment et l'imagination.

Prévenons ici une grave objection; si l'on me disait : « Ne voit-on pas souvent des Laïcs discuter sur » la Théologie, enseigner la religion, faire des ser- » mons catholiques, mieux que ne le feraient certains » prêtres; donc l'entendement parfait n'est pas inhé- » rent au clergé, la faculté de l'enseignement n'appar- » tient pas exclusivement au clergé. » A cela je répondrais que l'exception confirme la règle, et que Dieu peut faire extraordinairement sur l'imagination et le sentiment, ces deux autres divisions du cerveau humain, ce qu'il fait par institution naturelle sur la faculté de l'entendement. Remarquons, avec l'apôtre saint Paul, que la foi est la moindre des trois vertus théologales, dont la charité est la première, *Major est caritas.* En effet, le sentiment, l'imagination tiennent à Dieu par l'espérance, par la charité, tandis que l'entendement est tout à fait nud, et ne peut se rattacher à Dieu que par la foi; sans l'influence divine réservée sur le sentiment et l'imagination, les néophytes ne pourraient se convertir, car ils demandent le Baptême moins par conviction que par intuition,

puisqu'ils n'ont pas encore reçu la foi. L'esprit de controverse est antipathique à toute conversion.

Nous avons acquis la certitude extérieure par la matière incontestablement intelligente de l'aimant, et cette certitude extérieure nous est confirmée 1° par les phénomènes du magnétisme universel; et 2° par Saint Jean qui, en nous révélant que l'eau, l'air et le sang rendent témoignage sur la terre, nous apprend que ces trois essences matérielles possèdent la vie, l'intelligence; conséquemment le monde matériel composé de ces trois essences, et principalement le monde organique tient de sa propre nature créée la vie, l'intelligence. Cela ne peut plus faire de doute, et nous pouvons alors commencer notre résumé philosophique par l'examen du matérialisme.

DU MATÉRIALISME.

« Une parfaite harmonie ne règne pas entre les systèmes physiologiques. La lumière n'est ni bien pure ni bien vive dans les régions élevées des sciences physiques. Les théories s'y combattent et s'y succèdent, laissant le doute après elles, et ramenant peu à peu les esprits aux sciences mêmes qu'elles ont voulu dédaigneusement proscrire; une certitude claire et invariable est loin d'être l'attribut des principes de la science expérimentale de l'homme, et l'observation en se perfectionnant, en se diversifiant, découvre chaque jour de nouvelles raisons d'ignorer ce que l'on croyait savoir. En se confondant avec l'histoire naturelle, la philosophie n'a donc rien gagné. Ses bases ne sont pas devenues plus solides, ses théories plus durables, elle s'est amoindrie en pure perte, et la reine des sciences, en des jours de révolution, n'a point sauvé sa tête en jetant sa couronne.

» Si Cabanis a raison on doit changer jusqu'au titre de son

livre. Qu'est-ce en effet que les *rapports du physique et du moral de l'homme?* Le mot rapport suppose diversité là où on nous enseigne l'unité ; le titre du livre implique la distinction que le livre nie. Dès qu'il n'y a que le physique, il n'y a plus de moral, donc plus de rapports. Le nom même de l'esprit humain, lequel n'est plus distinct de l'appareil encéphalique est une expression fautive que le philosophe doit s'interdire.

« Pour le matérialiste il s'agit, comme on le sait, d'effacer la vieille et familière distinction du corps et de l'âme, c'est-à-dire de n'admettre dans l'homme que des organes, et d'expliquer tout l'homme par ses organes. Or, on peut, chose assez singulière, arriver à cette conclusion par deux voies opposées : en procédant de l'intérieur à l'extérieur ou de l'extérieur à l'intérieur. Le premier procédé est celui des psychologistes qui tendent au matérialisme, le second celui des physiologistes qui veulent anéantir la psychologie même. La physiologie sensualiste a le même point de départ que Descartes ; elle débute par le moi ou la conscience, mais n'observant dans la conscience que la sensation, et dans celle-ci que l'affection qui lui semble se transformer en idée, elle est impuissante à garantir soit la certitude des vérités intellectuelles, soit l'existence des réalités extérieures. Lorsqu'elle veut de la sensation conclure aux premières, elle n'aboutit qu'à l'idéologie, lorsqu'elle veut affirmer les secondes, elle se fait gratuitement matérialiste ; je dis gratuitement, car la sensation seule ne donne pas la matière, et de la sensation seule ne peut se déduire aucune des vérités physiologiques. La conscience ne les suggère pas, et l'idéalisme les ébranle. Voyez, flairez, entendez, ces sensations mille fois répétées ne vous feront connaître ni le nerf optique, ni le nerf olfactif, ni le nerf auditif, ni le cerveau qui, dit-on, pense et sent par tous les nerfs : il n'est aucune des observations des naturalistes dont nous ayons une conscience quelconque. L'anatomie et ses conclusions reposent sur deux principes : la vérité des perceptions du monde sensible et la validité extérieure de la loi de causalité. L'analyse de la sensation, comme affection des sens, ne donne aucun de ces principes. Ni Condillac, ni M. de Tracy n'ont pu les établir ; ils ont donc laissé la physio-

logie sans bases ; et en lui abandonnant l'homme tout entier, le sensualisme lui a concédé par-delà son pouvoir. »

On n'avait pas encore approfondi les rapports de l'aimant et du magnétisme universel.

« Il faut revenir à l'autre procédé, et de l'observation externe induire la nature et la cause des opérations internes. Ainsi raisonnent généralement les physiologistes : les phénomènes de la santé et de la maladie, les expériences pratiquées sur les animaux, l'inspection des organes après la mort les conduisent à de certaines inductions sur les fonctions intellectuelles de l'homme ou du moins sur la manière dont elles s'accomplissent dans ce milieu physique où réside le moi humain. Ils fondent ainsi toute la psychologie dans la physiologie, et prétendent avoir trouvé le secret d'ériger la première en science positive. Cette prétention suppose deux principes : d'abord qu'il n'y a de certain que le visible, ensuite que l'observation n'est possible qu'alors que l'observé est distinct de l'observateur. Si ces deux propositions ne sont pas vraies, sur quel fondement asseoir la prééminence des méthodes dites expérimentales? Mais si ces propositions sont vraies, comment et de quel droit appliquer la physiologie aux faits psycologiques ? »

L'union de la matière à l'intelligence dans l'aimant, union rendue sensible, semble le permettre.

« Les choses visibles ne sont certaines qu'en ce qui est du ressort de la vue ; et sans dresser contre la sensation toutes les batteries du scepticisme, il faut reconnaître que le domaine de la sensation est borné, et que comme champ de connaissance, elle serait bientôt stérile, sans les jugements qui la fécondent, sans la raison qui l'exploite et la limite à la fois. La sensation ne dépose que des choses senties, et les choses de l'intérieur de l'homme ne sont à la portée d'aucun sens. Jamais le physiologiste ne verra ni ne touchera une pensée, un souvenir, une volonté, une sensation même ; soit qu'il veuille les considérer comme opération, fonction ou résultat ; soit qu'il prétende atteindre par les sens une idée

déterminée, l'organe qui la conçoit, l'acte par lequel cette conception s'opère; il veut toucher l'impalpable ou voir l'invisible. Le moral échappe à tous les sens. Or, s'il y a un moral, s'il y a des pensées, des souvenirs, des sentiments, des volontés, nous savons qu'il y en a; il faut donc que nous ayons les moyens de le savoir; et comme ces moyens ne sont pas les sens, il suit que pour obtenir la connaissance, il n'est nul besoin d'une différence entre l'observateur et l'observé; ce n'est que dans la sphère des sens que cette différence est nécessaire. »

L'aimant nous fait toucher l'impalpable, et nous pouvons voir l'invisible dans le magnétisme universel. Car la répulsion manifeste la volonté, l'attraction le sentiment, la neutralité le jugement, et ces trois facultés se trouvant réunies dans le plus petit atome, nous prouvent que l'intelligence peut se rendre concrète dans la matière, que la matière est une concrétion d'intelligence.

« Broussais était un esprit hardi. Au génie de l'observation il unissait un don précieux, il osait conclure : courage peu commun, aujourd'hui que le double abus de l'expérience et de la critique a si profondément intimidé les sciences et rabaissé leur essor. Il sut donc, lorsque passant de la médecine à la philosophie, il embrassa l'idée d'appliquer la physiologie à la métaphysique, écarter les réserves et les doutes circonspects dont l'entouraient beaucoup d'écrivains; et de l'observation reprise à nouveau des phénomènes nerveux induire hardiment l'identité substantielle du système nerveux et de l'esprit humain. Il fut vraiment matérialiste et n'eut pas peur des conséquences de la science, telle qu'il la croyait. Chez lui il n'est plus question du rapport du physique et du moral; les phénomènes du second ne sont plus seulement rapprochés de ceux du premier. Le physique n'est plus une cause, un siége, un théâtre; il est le moral même. Le physiologiste n'admet plus, ne conçoit plus autre chose : hors de là il permet

les conjectures, les vœux, les désirs, mais il ne voit rien de certain, rien de démontrable, rien d'intelligible.

» Nous devons quelque examen à cet aveu franc et assez imposant du vrai sens de la physiologie appliquée à la métaphysique; nous nous trouvons pour la première fois en face du matérialisme scientifique, nous en résumerons les principes, suivant M. Broussais, dans les proportions suivantes :

» 1° La contraction, c'est-à-dire un mouvement alternatif de condensation et de relâchement est la forme générale de l'action de la matière vivante, par conséquent de la matière nerveuse, par conséquent de la matière cérébrale.

» 2° Il ne se passe d'observable et de certain que cela dans le phénomène de l'innervation. Dans les phénomènes intellectuels et moraux il ne se passe d'observable et de certain que des phénomènes de l'innervation. »

Les phénomènes intellectuels de l'aimant, qui se reproduisent dans le magnétisme universel, prouvent que l'intelligence est indépendante de l'innervation.

« 3° Les phénomènes intellectuels et moraux ne sont pas autre chose pour la science; ils n'ont pas pour elle d'autres causes que les propriétés du système nerveux; qu'il y ait d'autres causes ou propriétés plus cachées, mais également physiques, cela est infiniment probable. Il faut bien en outre que les éléments même de la matière se retrouvent dans la matière vivante avec leurs propriétés primitives, avec les affinités moléculaires, avec leurs modes d'action atomique; mais quant à la cause première de l'innervation, on peut admettre son existence, on ne peut ni connaître ni soupçonner sa nature. Elle peut se confondre avec la cause première de cet univers, qui existe assurément, mais qui est impénétrable.

» 4° La prétention de définir celle-ci, de comprendre sa nature, de connaître ses moyens d'action, est téméraire; plus téméraire encore il est, de considérer comme un principe distinct, comme un être, la cause ou le secret de la pensée. Aucune perception n'y autorise; aucune expérience scientifique ou vulgaire ne le laisse entrevoir; et il y a soit contre

la nature, soit contre l'existence qu'on lui attribue, des objections invincibles. »

Toutes ces objections ne sauraient tenir devant les expériences du magnétisme dans l'aimant.

« 5° Le principe, indépendant des organes, n'apparaît en rien, tandis que la liaison nécessaire des phénomènes intellectuels avec les phénomènes nerveux apparaît constamment et invariablement. »

Le principe intellectuel apparaît positivement, hors de l'aimant dans le magnétisme universel.

« 6° Ce principe indépendant ou du moins distinct des organes, qu'est-il quand les organes ne sont pas encore développés, lorsque leur action est suspendue, quand elle est affaiblie, altérée, viciée? L'état embryonnaire, l'enfance, le sommeil, la maladie, la folie, la vieillesse montrent l'esprit dans un état rigoureusement proportionnel à l'état des organes cérébraux. »

Cela annonce une relation mystérieuse entre la matière et l'esprit, mais cela est loin de détruire l'existence indépendante du dernier; et au surplus les plantes, par leurs racines, leurs fibres ligneuses et leurs fleurs productives, vont nous éclaircir le mystère du corporel à l'incorporel. Les racines tirant leur suc nourricier de la terre, nous présentent l'âme divine fournissant à l'accroissement des organes; les fibres ligneuses qui déposent la sève dans le calice de la fleur sont les fibres organiques, les organes : ils transmettent la vie à l'âme humaine, développent ses cavités cérébrales qui, une fois remplies de cette sève invisible, impalpable, renvoient aux organes la sève nouvelle qu'ils veulent leur apporter, et remplacent ainsi pour eux l'âme divine, qui par son abandon les a livrés à la domination de l'âme humaine. L'on voit que dans la

plante comme dans le corps humain, ce sont les fibres organiques, les fibres ligneuses qui jouent le rôle secondaire. La fleur une fois épanouie cesse toute relation avec les fibres qui lui ont communiqué la vie, la conserve pour elle-même, sait la transmettre, et se détache des canaux qui lui sont devenus inutiles. Ces canaux se sèchent et meurent, s'ils ne sont revivifiés par un nouveau don des racines. Dans l'homme, les fibres organiques ayant une fois par transmission développé l'âme humaine, se trouvent alors abandonnées par l'âme divine, et perdraient bientôt toute action, s'ils n'étaient soutenus par l'âme humaine qui comme centre a le moyen de les mettre en mouvement l'un par l'autre.

« 7° Le principe pensant n'a été inventé que pour expliquer le comment des phénomènes intellectuels ; et d'abord c'est vouloir expliquer l'inexplicable et excéder la partie légitime de la science. »

Le principe pensant a été inventé, senti, reconnu, avant qu'il y eût de la science, avant toutes ses arguties qu'il a fait naître, et qui ne veulent pas reconnaître leur origine.

« 8° En second lieu, ce principe n'explique rien et donne naissance à des difficultés non moins insolubles que celles qu'il est destiné à lever et qu'il ne lève pas. Telle est sa liaison avec l'organisme, telle est son action sur l'organisme. Il y a là plus que mystère, il y a impossibilité, il y a contradiction. »

L'action du principe pensant sur l'organisme n'est pas plus impossible que l'action du magnétisme sur l'aimant, et cependant nous n'en pouvons douter.

« Le fond de ces propositions est le thème éternel du matérialisme ; c'est le sujet du 3e livre du poème de Lucrèce, ce

chantre austère et pathétique de la matière. Cependant ne confondons pas les conséquences que M. Broussais tirait de ses principes avec les négations célèbres que le matérialisme dicta souvent aux disciples d'Épicure ; constatons dès l'abord deux points de dissidence importants qui sont à l'honneur de M. Broussais et qui peuvent servir à réfuter sa doctrine.

« Premièrement il n'est pas sceptique, non qu'il ne doute de beaucoup de choses à mon sens indubitables ; mais on sait que celui-là n'est pas sceptique qui n'admet le doute ni sur l'existence du monde extérieur, ni sur la véracité de nos facultés, quand elles l'attestent. Or, notre auteur ne permet aucune incertitude à cet égard. Il se fie pleinement à la sensation, à la perception ; le contraire lui paraît absurde. Il n'attribue l'idéalisme qu'au spiritualisme même et à l'ignorance des faits physiologiques ; en un mot l'existence des corps et leurs rapports avec nous lui paraissent choses sans réplique. Il ne se montre en aucune façon touché de l'argumentation de Hume contre la causalité, la causalité étant une induction, et l'induction étant un fait cérébral, tout aussi positif que la sensation même.

» En second lieu, M. Broussais n'est point athée ; jamais du moins il n'est disposé à regarder ce monde comme l'œuvre du hasard, à méconnaître dans la nature l'action d'une cause première. « Il confesse une cause suprême, ordonnatrice et » conservatrice que nous ne pouvons définir. Il conçoit la » nécessité d'une cause ou d'une force qui soit le moyen » d'union, peut-être le premier mobile des autres forces. Il a » le sentiment d'une cause et d'une force première qui lie » tout et enchaîne tout, » c'est un grand inconnu qu'il ne faut ni personnifier, ni définir, dont l'idée est une induction de la causalité. Comme le sentiment seul nous élève à lui, il serait insensé de vouloir le connaître ; mais il se met en rapport avec nous dans la matière des nerfs ; car la cause première de l'action du cerveau n'est pas dans le cerveau ; et conduit par la nécessité de trouver « un lien commun à toutes les forces » qui lui paraissent être de la matière en mouvement. » M. Broussais a écrit ces paroles : « l'athéisme ne saurait péné- » trer dans la tête d'un homme qui a réfléchi profondément » sur la nature. »

» A cette double affirmation, l'existence du monde extérieur attesté par nos facultés et l'existence de la cause première, se réduit pour M. Broussais toute la philosophie transcendante. Le reste n'est avec lui qu'observation empirique et externe, c'est-à-dire que physiologie. Hors de ce cercle, il ne voit que de la métaphysique, et jamais il ne prononce ce nom qu'avec dédain. A peine prend-il la peine de réfuter la science ainsi nommée. Il fait plus d'honneur à la psychologie, qu'il poursuit avec beaucoup de verve et d'obstination, et qu'il réussit à peu près à convaincre de n'être qu'une métaphysique déguisée.

» On voit que le principal argument dans les huit propositions du matérialisme est pris de la difficulté, ou si l'on veut, de l'impossibilité de se représenter l'esprit, son union avec le corps et son action sur les organes. Comment est et comment agit l'esprit? mystère impénétrable sans doute. Mais de quel droit nous l'objectez-vous? N'est-ce pas une vérité triviale dans votre philosophie, qu'il est téméraire de vouloir connaître le comment des choses? Ne faites-vous pas profession de penser qu'il y a des mystères impénétrables? Ne dites-vous pas : « Nous ne découvrons pas la manière dont l'appareil » nerveux produit la pensée. Il ne s'agit pas de savoir pour- » quoi ni comment; l'hypothèse commencerait.... Le com- » ment ou la cause première reste inconnue pour les psycho- » logistes comme pour les physiologistes. Les agents primi- » tifs... meuvent la matière... la mettent dans divers états où » figure l'état de vie... Voilà le mystère impénétrable de la » nature... Les causes, les forces ou les principes obtenus par » la voie de l'induction cessent de l'être, dès qu'on y pense » attentivement, pour se résoudre dans le grand inconnu. Le » moi se passe dans la matière et par les impondérables, » peut-être en partie en eux; c'est *un mystère*..... »

Saint Jean nous explique ce mystère des impondérables, en nous disant que l'air, cette source intarissable des impondérables, rend témoignage sur la terre.

« Le phénomène de la conscience est un fait dont on doit » s'abstenir de tenter l'explication. Que se passe-t-il de maté- » riel dans les nerfs et le cerveau pour l'exécution de leurs

» fonctions?.... C'est le grand mystère de l'économie vi-
» vante... » On le voit, partout il y a mystère. Il y a, dans les deux cas, de l'inconnu, un invincible inconnu. Les diverses doctrines ne sauraient se le reprocher mutuellement. On ne peut examiner qu'une chose, le mystère est-il plus grand d'un côté que de l'autre? Est-il du côté du spiritualisme, plus répugnant pour la raison, que du côté du matérialisme? »

De ces prétentions réciproques du matérialisme et du spiritualisme, nous pouvons conclure que le premier est fondé à soutenir l'intelligence de la matière organique, et que le second l'est également à soutenir l'existence indépendante de l'esprit.

« Il faut avec M. Broussais que de simples condensations d'une substance molle produisent intégralement et substantiellement tous les genres de sensations, d'idées, d'émotions, d'affections, de volontés, et dans chaque genre les variétés infinies de ces diverses phénomènes de l'activité mentale. M. Broussais ne dit pas seulement qu'une contraction nerveuse est attachée et nécessaire à nos actes, mais qu'elle est ces actes mêmes, en tant qu'accomplis et en tant que perçus, et le résultat du fait de penser est, comme le penser même, un phénomène organique. Je le demande, quoi de plus difficile à comprendre, quoi de plus contraire à la présomption naturelle, quoi de plus répugnant pour la raison?

» Demandez-moi maintenant comment un esprit peut agir sur un corps; cela est mystérieux, j'en conviendrai, mais les idées, les sentiments, les raisonnements, ne sont pas pour l'expérience des choses corporelles. Il est impossible de leur percevoir ni concevoir une étendue, une impénétrabilité quelconque, et je vous demanderai, à mon tour, comment des corps peuvent produire des choses incorporelles, comment des organes peuvent engendrer des sentiments, des idées, des raisonnements; comment le sensible peut engendrer l'insensible. Ce mystère-ci vaut l'autre. »

Pour qu'un esprit puisse agir sur un corps, il faut que ce corps soit lui-même une autre sorte d'esprit, il

faut que ce corps matériel possède l'intelligence. Mais si ce corps possède l'intelligence par lui-même, il peut produire des choses incorporelles, les idées qu'il possède, ainsi les deux mystères s'expliquent l'un par l'autre.

« Dans les deux systêmes, la difficulté vient de la dissemblance qui existe entre les deux termes qu'il faut ou rapprocher ou confondre. Remarquez cependant une différence saillante : pour le spiritualisme, les deux dissemblables, le corps et l'esprit sont dans la relation d'action de l'un à l'autre, selon ce que Kant appelle *la catégorie de communauté*. Pour le matérialisme, les deux termes sont dans la catégorie d'attribut à substance ou d'effet à cause. Le spiritualisme, en effet, ne dit pas que l'esprit produit le corps, ce qui paraîtrait plus que mystérieux, ce qui paraîtrait absurde, au lieu que le matérialisme attribue au corps la puissance de produire l'incorporel ou de se manifester par l'incorporel. Pour l'un, le corps est le relatif de l'esprit; pour l'autre, le spirituel est l'effet ou le mode du corps. Ce dernier mystère est tout-à-fait inintelligible. Le premier, au contraire, se réduit à la conception d'un être dont la nature soit précisément de comprendre ce qui n'est pas lui, ou plus brièvement de comprendre. Or, tout revient à la question de savoir d'abord si le fait de l'intelligence existe, ensuite si ce fait ne donne pas nécessairement l'existence de *l'être intelligent*, être *sui generis*, aucune propriété de la matière observable ou concevable ne donnant l'intelligence, et n'étant, pour la raison, compatible avec l'intelligence. »

La matière observée de l'aimant donne l'intelligence. Et elle est si bien compatible avec l'intelligence que dans son plus petit atome, elle la conserve avec ses trois attributs.

« Une fois que l'être intelligent serait reconnu comme nécessaire, on ne serait plus recevable à demander comment il est dans un certain commerce avec la nature, car ce serait demander ce qui résulte de la supposition même. Par la sup-

position, ou l'être intelligent n'est pas, ou il est l'être, qui n'est pas la matière, en commerce avec la matière; et du moment que cette relation existe, l'action de l'un sur l'autre, à l'aide d'une liaison et d'une coordonnance préalable, devient admissible, comme une forme ou une condition de cette mystérieuse relation. »

Il n'y a pas d'autre liaison et coordonnance préalable possible que l'intelligence de la matière par elle-même. Voilà le seul lien de l'incorporel au corporel. Mais l'intelligence qui a été donnée au corporel pour pouvoir comprendre l'incorporel, lui donne aussi la faculté de se faire comprendre de l'incorporel : l'action est réciproque. Or, cette coordonnance préalable de la matière rendue intelligente, ne peut tenir qu'à sa nature, et nous prouve qu'elle est de l'intelligence plus ou moins concrète, suivant sa destination.

« Les rapports d'action de l'âme et du corps peuvent s'exprimer comme il suit :

» Point d'action intellectuelle sans une action organique correspondante. »

Cela n'est pas rigoureusement vrai, car l'esprit infini n'a pas besoin des organes de l'homme pour entrer en relation avec lui. L'âme peut d'elle-même s'élever jusqu'à Dieu par la pensée.

« Dans le cerveau, l'action intellectuelle détermine nécessairement la seconde, c'est-à-dire sans en avoir conscience, sans en avoir la volonté, sans savoir qu'elle est ni quelle elle est, comme une cause détermine fatalement son effet.

» Par la volonté dont elle a la conscience, cette même cause peut déterminer, au moyen d'une action déterminée fatalement dans le cerveau, une action à l'extrémité des organes, dont elle a une connaissance phénoménale par la sensation externe ou interne.

» La présence et la santé du cerveau et des organes sont

donc nécessaires au moi dans la vie terrestre. L'action des organes, déterminée par des causes étrangères ou extérieures à l'intelligence, détermine ou occasionne forcément certains phénomènes dans la conscience, et par conséquent une action intellectuelle.

» Les uns, complétement soustraits, dans leur nature, à l'action de la volonté, à l'initiative de l'intelligence, les sensations perceptives ;

» Les autres, également indépendants, quant à leur nature, mais dépendants jusqu'à un certain point, quant à leur degré, les sensations affectives.

» D'autres enfin, qui suivent de ceux-là, plus dépendants de l'intelligence et de la volonté, mais pouvant être cependant les effets indirects les plus prononcés de l'action des phénomènes organiques, savoir les besoins, les sentiments, les passions, qui dérivent des sensations.

» Ces trois modes d'action du physique sur le moral pourraient s'appeler l'un l'action, le second l'influence, le troisième l'empire. »

Dans cet exposé succinct de M. de Rémusat, nous avons incorporé les droits du matérialisme à soutenir son système philosophique. En effet l'aimant nous a prouvé la matière intelligente ou l'intelligence concrète devenue matérielle ; d'autre part le magnétisme universel nous a montré l'existence de l'intelligence infinie, dégagée de la matière, de la concrétion, de sa création. Ainsi l'on ne peut nier ni l'existence de la matière intelligente, ni l'existence de l'intelligence suprême, indépendante de la matière. C'est le fait de certitude extérieure et intérieure, le plus absolu, le plus complet, que dis-je? c'est Dieu voulant se prouver physiquement, et expliquant ainsi sa mystérieuse Trinité. Nous avons suffisamment établi que la matière, produit d'intelligence, intelligence concrète, est intelligente par nature, et à plus forte raison la matière

organique. Avec les atomes à constitution vésiculaire de M. Azaïs, nous avons prouvé la liaison du corporel à l'incorporel, la faculté des organes à produire des idées, facultés senties par Descartes et reconnues par la révélation.

En effet, que veut dire Saint Jean par ces paroles : *Il y en a trois qui rendent témoignage sur la terre, et ces trois ne sont qu'un.* Qu'est-ce que rendre témoignage? Que faut-il avoir essentiellement pour rendre témoignage? la vie, la pensée. Et l'eau, l'air, le sang, ont si bien la pensée, si bien la vie, que constamment vous reconnaissez la transubstantiation volontaire de l'un en l'autre. Les faits météorologiques vous apprennent que l'air et l'eau savent se décomposer pour se rendre alternativement ce qu'ils s'empruntent; et sans la participation de l'air, vous ne sauriez expliquer les réparations si promptes de vos épuisements sanguins. Vous ne pouvez donc pas douter que ces trois, qui ne sont qu'un sur la terre, ces trois monades essentielles de la matière, l'eau, l'air et le sang, puissent se mettre en rapport avec votre esprit, avec votre corps, avec toutes les modifications de la matière, comme ils sont avec Dieu, par le témoignage qu'ils en ont reçu. Ainsi, l'esprit humain a ses facultés, a ses idées, et il en peut recevoir de Dieu et de la matière. L'esprit universel, infini, a ses attributs, ses pensées; il les prend en lui-même, et peut les imposer à l'esprit humain, à la matière. La matière a son intelligence, ses idées, et peut les communiquer à l'esprit humain, qui, dans son libre arbitre, peut les accepter ou les rejeter.

Donc le magnétisme universel, dont les trois principes unitaires se reproduisent dans l'aimant, prouve

tout à la fois l'intelligence *infinie*, l'intelligence de la matière, l'indépendance de l'intelligence humaine *finie*, et la liaison du corporel à l'incorporel. Ainsi, toutes les sectes philosophiques partaient d'un principe réel. Leur tort commun était de contester les deux autres principes qui y étaient liés, et de ne pas vouloir les confondre en un seul et unique pour établir le dogmatisme, l'autorité de la foi. C'est ce qui sera développé successivement dans l'examen du spiritualisme et du scepticisme.

Mais ne pourrait-on pas me dire : Puisque l'esprit humain est incapable, par lui-même, de créer un système philosophique, pourquoi prétendez-vous nous imposer le vôtre? Si vous avez été consacré par l'esprit de toutes sciences, donnez-nous la preuve de votre mission, ou expliquez-nous les motifs qui vous donnent la hardiesse de vous présenter seul contre la raison de tous les autres hommes.

A cela je puis répondre franchement, quoiqu'en toute humilité, que je n'ai point reçu la consécration de la main des évêques, qu'ainsi je n'ai pas le caractère sacerdotal, que je suis aussi étranger à la théologie qu'à la philosophie; mais il y a long-temps déjà, par les langues de feu qui ont rempli la chambre où j'étais en prière, j'ai reçu certainement la consécration de l'Esprit-Saint, et je puis ajouter aussi qu'une autre fois, comme Moïse, au milieu des éclairs et du tonnerre, je me suis trouvé dans le buisson ardent; que d'ailleurs le témoignage de Dieu ne m'a pas quitté, puisque par une intuition constante, il m'a fait connaître, sans études préalables, toutes les sciences les plus ardues. Moi qui connais à peine la valeur, la signification positive des termes qu'elles emploient, je